

**RANULFO CAVERO CARRASCO**

# **INCESTO EN LOS ANDES**



**LAS "LLAMAS DEMONICAS"  
COMO CASTIGO SOBRENATURAL**

**CONCYTEC**



*Juan Ranulfo Cavero Carrasco*

# **Incesto en los Andes**

*Las "llamas demoníacas"  
como castigo sobrenatural*



Agosto 1990

Ayacucho - Perú

luceto

en los

ASIA

**DESDE AYACUCHO:  
A LA CULTURA ANDINA QUE SOBREVIVE  
A ESTE "TIEMPO DE PLAGAS"**



## PROLOGO

*El presente trabajo de Ranulfo Cavero es fruto de una sostenida y paciente labor. A parte de su personal valía, una serie de circunstancias han dado un estímulo y un marco para dar a esta obra el valor singular que tiene. Quisiera señalarlas: Ranulfo Cavero ha sabido recoger la noble tradición etnográfica de las ciudades del interior peruano; la curiosa observación de los hechos y costumbres de los hombres del pueblo; su cariño y respeto por ellos; son en efecto y por fortuna, una tradición que se mantiene viva entre ciertos letrados de las ciudades del país. Y ha tenido la sensibilidad de hacerlo en el seno de una familia que ha cultivado esa virtud.*

*Pero, además Ranulfo Cavero ha vivido con entrega sincera pero crítica, los avatares de la sociedad ayacuchana y de su universidad. Tal vez el participar en esa sociedad en profunda crisis de valores, es una de las razones que lo motivó a interesarse por los medios de control social entre los campesinos andinos. Finalmente, el autor pasó por las aulas de la Universidad Católica del Perú. En este centro de estudios tuvimos la suerte de compartir con él sus inquietudes y sensibilidad. Es entonces que pudimos apreciar cómo ese profesor de Huamanga, y entonces estudiante de la maestría de la Católica iba enriqueciendo sus ideas y dando forma a una investigación sobre las formas de control social andino, que finalmente desembocó en una tesis sobre el incesto, su control social, y la creencia en la transformación de los incestuosos en llamas demoníacas.*

*La creencia en la metamorfosis de los infractores del tabú del incesto en llamas no es un hecho aislado, tampoco arbitrario. Forma parte de un aparato de medidas coercitivas: maledicciones, rumores sobre catástrofes naturales, cabezas que vuelan, cuerpos mutilados y las llamas monstruosas, forman un entramado, tan fino como eficaz. Que sean sobre todo las llamas los espectros de la infracción*



*social no es una metáfora suelta, encuentra su apoyo y explicación en las ideas y observaciones de los propios andinos. Que además los infractores puedan trocarse en mulas, o que sus cabezas se desprendan, son creencias que también pueden ser comprendidas si se explora el contexto de las concepciones andinas. El autor nos presenta así, no unos hechos curiosos, sino un sistema de control social, eficaz por su propia coherencia.*

*En este libro el lector podrá apreciar la compleja y sutil manera como una sociedad logra que sus individuos permanezcan sujetos y fieles a las reglas elementales de la vida social, en este caso, el respeto al tabú del incesto; que es considerado por los antropólogos como punto de partida del orden primario de toda sociedad: la reglamentación social, es decir arbitraria con relación a la naturaleza, de los impulsos y actividad sexuales. El tema que trata Cavero es pues fundamental para entender el mundo andino: los estudios andinistas habrán dado un paso importante en la medida que sean capaces de saber cómo tal cultura y su sociedad conciben y procesan esa cuestión elemental —el orden sexual y su mantenimiento—. Pues, como se ordena la actividad sexual, se ordena y controla las demás esferas de la dinámica social.*

*Este es el valor de este libro, de la investigación que recoge. Creemos que es un aporte singular que ha de marcar un punto culminante en los estudios andinistas.*

ALEJANDRO ORTIZ RESCANIERE

## SUMARIO

	Pág.
PRESENTACION .....	9
 <b>PRIMERA PARTE: MARCO TEORICO-METODOLOGICO Y UNIVERSO ETNOGRAFICO</b>	
I.- MARCO TEORICO .....	13
1. Incesto y Religión .....	13
2. Cultura y Represión .....	14
3. Mitos, cuentos y creencias .....	25
4. Avances y limitaciones en los estudios del área andina ...	27
II. OBJETIVOS E HIPOTESIS .....	32
III. METODOLOGIA DE LA INVESTIGACION .....	34
IV. UNIVERSO DEL TRABAJO ETNOGRAFICO .....	38
 <b>SEGUNDA PARTE: EL INCESTO COMO FENOMENO SOCIAL</b>	
I. EL INCESTO EN EL AREA ANDINA Y AYACUCHANA ...	51
1. Familia, Parentesco y Sexualidad .....	51
2. Descendencia, sistema de alianzas y reglas sociales .....	53
3. El incesto y los casos especiales de alianzas con parientes	56
4. Las transgresiones al tabú del incesto en Ayacucho .....	61
II. CONTROL SOCIAL, SANCIONES Y CASTIGOS POR INCESTO .....	85
1. Las sanciones negativas difusas .....	86
2. Las sanciones negativas organizadas .....	107
3. Mecanismos y agentes de control social.....	114



## TERCERA PARTE: EL INCESTO Y LA REPRESENTACION MENTAL

I. LA CREENCIA EN LOS <i>QARQACHAS</i> O "LLAMAS DEMONIACAS" .....	123
1. Aspectos previos: distinciones terminológicas .....	123
2. Apreciaciones generales sobre las versiones orales y escritas .....	127
3. Análisis de los Episodios y Motivos .....	138
4. Las variantes en los Motivos .....	168
II. LOS <i>QARQACHAS</i> COMO PARTE DE LA CONSTELACION DE MITOS, CUENTOS Y CREENCIAS AYACUCHANOS ...	171
1. Los <i>Qarqachas</i> y otros castigos intramundanos por incesto .....	171
2. Los <i>Qarqachas</i> y otros incestuosos "condenados" extramundanos .....	177
3. <i>Qarqachas</i> , Inkarrí, Wamanis y Nakaq .....	184
4. Otras implicancias y derivaciones .....	187
CONCLUSIONES .....	192
BIBLIOGRAFIA .....	199

## PRESENTACION

Nuestra investigación pretende abordar el incesto en el área andina y ayacuchana. Dentro de él, busca centrar la atención en un castigo sobrenatural a los transgresores conocido como los *qarqachas* o "llamas demoníacas". Este castigo forma parte de una constelación y de una columna vertebral de creencias, cuentos y mitos huamanguinos. De esta forma quedan ligados en el trabajo el aspecto social propiamente dicho y la representación mental, privilegiando el enfoque sincrónico.

Por su temática el trabajo se enmarca dentro del estudio de los sistemas sociales y de la religión andina.

La dilucidación de nuestra materia la hacemos a partir del estudio etnográfico de la comunidad de *Lurín Sayuq* y *Hanan Sayuq* del distrito de Quinua, provincia de Huamanga, departamento de Ayacucho.

La trascendencia del tema del incesto en los Andes es obvia. Sin embargo no hay una sola investigación que la trate exclusivamente. Además de intentar llenar este vacío, también buscamos dar luces sobre el sistema social de las comunidades campesinas (sexualidad, matrimonio, ética, normas y reglas sociales).

El tema del incesto nos ayudará a comprender mejor algunos de los fenómenos actuales que vienen ocurriendo en las zonas rurales del departamento de Ayacucho. Así por ejemplo:

- a) La violencia en Ayacucho tiene efectos multiplicadores debido a la importancia del parentesco. Al producirse una muerte, una desaparición, no sólo repercute en la familia nuclear, sino en la comunidad en general.



- b) Como consecuencia de la actual violencia, se ha producido una migración compulsiva sobre todo de jóvenes varones, que afecta la simetría en la proporción hombre-mujer. Este hecho induce a las mujeres a mantener uniones incestuosas porque tienen necesidad de fuerza de trabajo.
- c) Los términos *cumpañiruymi*, *cumpa*, que usan con frecuencia los campesinos ayacuchanos para referirse a su conviviente y compadre respectivamente, genera múltiples sospechas y confusiones, porque son asociados al término "compañero" que es así como se llaman entre sí los insurgentes.
- d) Otras informaciones que recibimos es que ahora los campesinos ya no atrapan como antes a los *qarqachas* que son unos "condenados" incestuosos que vagan de noche y por sitios aislados. Esto se debe a que los campesinos han dejado de caminar de noche y muy de madrugada como lo hacían antes.

Según los campesinos además del *qarqacha*, ahora transitan de noche otros seres diabólicos que causan pavor y se detienen en casas abandonadas que pululan en el "rincón de los muertos".

- e) Finalmente, en las alturas de Huanta se atribuye como causa de la violencia que azota la región, a un castigo sobrenatural por incesto ocurrido en los años 80.

En la bibliografía que revisamos sobre religión en el Perú (Rivera, 1985) y en general sobre ciencias sociales (Pérez - Rosas, 1981) constatamos que no existe un trabajo que de manera explícita toque el tema de los *qarqachas* y similares. Sólo Efraín Morote (1953 a) y posteriormente Juan Ansión (1987) hicieron un breve estudio que sugiere una importante perspectiva que hemos tomado en cuenta.

Al pretender rescatar las creencias y los relatos míticos ayacuchanos y el pensamiento subyacente, los hacemos en un momento sumamente difícil. por acción externa se viene profundizando la destrucción de la cultura andina empezando por sus agentes sociales que son los campesinos. Tratamos de rescatar las creencias no como meras supervivencias, sino por su alta significación porque forma parte y moldean gran parte de las normas de comportamiento y modos de pensar campesinos y constituyen un factor de movilización social.

Un ejemplo reciente de este último es lo ocurrido en Ayacucho con el resurgimiento de los *nakaq* (o phistacos), que condicionó un conjunto de actitudes y comportamientos en la gente y funcionó como una forma de control social, así como la psicosis colectiva generó nuevas formas de cohesión social.

Sin entrar con proligidad en la explicación histórica, nos parece un tema sugerente y discutible, en consonancia con todo lo anterior, aproximarnos a indagar sobre los orígenes de los *qarqachas*, sobre todo ver cómo la llama, en esta creencia andina, simboliza al demonio y al "condenado". Al respecto tampoco hay antecedentes en las investigaciones sociales.

La presente investigación tiene tres partes.

En la primera parte intentamos precisar, desde el punto de vista teórico, los aportes de la antropología sobre el incesto, el control social, los mitos y creencias y lo que se ha hecho en el Perú al respecto. Asimismo formulamos nuestros objetivos, hipótesis, metodología de investigación y ubicamos el universo del trabajo etnográfico.

La segunda parte trata del aspecto social en sí del fenómeno del incesto en el área andina y ayacuchana. Se da especial atención a las trasgresiones al tabú del incesto y a las respectivas sanciones y castigos dentro del marco funcional del control social.

En la tercera y última parte vemos la representación mental del incesto, a través en particular de un tipo de sanción y castigo sobrenatural al incestuoso: la creencia en los *qarqachas* o "llamas demoníacas".

El trabajo está dirigido a un doble público. Por un lado a un público especializado en temas antropológicos y de otro lado a un receptor más plural, en particular de la región de Ayacucho, a quien no podía defraudar. Teniendo en cuenta este segundo público, señalo algunos aspectos que aún siendo obvios, son necesarios y ojalá el presente trabajo le sirva de orientación en el difícil contexto en que se vive.

La bibliografía antropológica clásica que utilizamos es básicamente las ediciones en castellano. Una buena parte de esta bibliografía ya fue traducida al castellano. Algunas de las ediciones que empleamos, son de fechas recientes. Estas fueron para nosotros de fácil acceso. Es de suponer que gozan de autenticidad en relación a las primeras ediciones, por la seriedad de las editoriales que las difunden.



Asimismo debemos aclarar que esta investigación en parte, está inspirada en el trabajo científico que desarrolló el Dr. Efraín Morote Best.

Para concluir, debo agradecer en especial al Dr. Alejandro Ortiz por su paciente labor orientadora. A los Drs. Juan Ansión, Gonzalo Portocarrero, Manuel Marzal, Fernando Fuenzalida, Teófilo Altamirano, Juan Ossio y Alejandro Camino por sus valiosas sugerencias.

Mi gratitud a todos aquellos que hicieron posible la recopilación de la información etnográfica, en especial a mi compadre el artesano Maximiliano Límaco; a los profesores que laboran en las zonas rurales quienes me han permitido hacerles una encuesta; a los alumnos del cuarto y quinto año de Secundaria del Colegio "Libertad de América" de Quinua y a su profesora Flor de Cecilia Prado; a las integrantes del Club de Madres de Quinua; a la Obstetriz Haydée Alarcón; a la Asistente Social Marta Maldonado; al profesor Edilberto Lara Irala por su desprendimiento en entregarme algunas de sus versiones sobre *qarqachas*.

Agradezco igualmente a Juan José García por su aliento y preocupación en proporcionarme material bibliográfico; a Abilio Vergara que hizo comentarios y observaciones sustanciales al primer borrador; a Ulpiano Quispe por sus indicaciones; a Nonato Aronés por haber traducido al castellano algunos relatos en quechua de *qarqachas*; a Julio Mendoza por las gráficas de las representaciones simbólicas.

Mención especial merecen el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, por haber sido la entidad que auspició y financió la presente investigación; y la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) que con este trabajo me ha dado la oportunidad de optar el Grado de Master en Antropología Social, por lo que hago público mi reconocimiento y gratitud.

## PRIMERA PARTE:

# MARCO TEORICO-METODOLOGICO Y UNIVERSO ETNOGRAFICO

## I. MARCO TEORICO

Tratando de aplicar la teoría antropológica clásica y teniendo en cuenta los limitados aportes del evolucionismo y el marxismo al estudio de los temas que abordamos, el marco teórico nuestro linda básicamente entre el funcionalismo y el estructuralismo en sus aspectos correspondientes.

La teoría que nos permitirá la aprehensión de nuestro objeto de estudio tiene que ver con incesto y religión; cultura y represión; y con mitos, cuentos y creencias. Veamos en seguida los aportes y las limitaciones de los clásicos de la antropología, en cada caso.

### 1. INCESTO Y RELIGION

Se llama incesto a la unión sexual prohibida que generalmente se hace extensiva al matrimonio, entre parientes socialmente reconocidos en ciertos grados de relación que afecta a la regla de donación-alianza.

Las normas que permiten o no la intimidad sexual, se dan según determinadas organizaciones de parentesco; de ahí que como orientación metodológica se debe evitar todo estudio etnocéntrico.

La mayoría de antropólogos, sociólogos y psicoanalistas comprenden que el incesto, en relación a su forma y contenido, se da de un modo notablemente distinto en la múltiple variedad de las sociedades humanas (y aún en una misma sociedad en momentos y circunstancias diferentes). Pero, sólo algunos se habrían percatado de todas las consecuencias que de ello se desprenden.



Es importante indicar someramente los distintos enfoques, y sus correspondientes aportes, que desde la antropología, se han hecho del fenómeno del incesto.

#### A. EL EVOLUCIONISMO

Sobre el incesto, poco ha aportado la antropología evolucionista. Morgan (1877) reconstruye la forma primitiva de la familia basándose en los sistemas de parentesco. Inicia hablando del comercio sexual promiscuo, sin trabas, donde no había celos ni la idea del incesto, y que todo esto era moral. Engels (s/f) tomando las ideas centrales de Morgan, dirá que a cada forma históricamente concreta de familia le corresponden diversas ideas de incesto.

Según Morgan, salieron de este estado primitivo de promiscuidad, probablemente en épocas más tempranas, diversas familias en sucesión evolutiva unilineal (familia consanguínea, familia punalúa, familia sindiásmica, familia patriarcal y familia monogámica), cuyas características son vistas en función de las posibilidades del comercio sexual y el matrimonio.

Para Morgan el incesto tendría perniciosas consecuencias biológicas. Señala que el principio de la selección natural actúa allí donde se limitó la reproducción consanguínea, desarrollando la tribu de una manera más rápida y completa y engendrando una raza más fuerte física y mentalmente.

Morgan, al referirse a la familia punalúa (en el salvajismo), habla de una tendencia intuitiva y espontánea de limitar el incesto.

Tampoco más tarde, el nuevo evolucionismo (el evolucionismo multilineal) hizo mayores aportes al tema. Fue desde la perspectiva funcionalista y estructuralista que se dieron los mayores avances para su comprensión, particularmente con Malinowski y Lévi-Strauss.

#### B. EL FUNCIONALISMO

En Malinowski encontramos por lo menos cinco obras en las que plantea sus puntos de vista particularmente sobre la vida sexual y el incesto. Luego coronará sus apreciaciones en un extenso libro sobre los Trobriand (1931), que constituye el primer testimonio minucioso, fidedigno y científico que haya aparecido hasta la fecha en ningún idioma sobre la vida sexual de los salvajes.

En su anterior libro (1927), el incesto equivaldría a la confusión de edades, a la mezcla de las generaciones, a la desorganización de los sentimientos y al trastocamiento brutal de todos los roles. Ninguna sociedad podría existir en condiciones semejantes.

En su obra cumbre que comentamos (1931), manifiesta que el incesto es un tabú sociológico dentro de la moral sexual.

Malinowski, a partir de la valoración crítica de la familia patriarcal europea (indica que la familia no es una y la misma cosa en todas las sociedades humanas, ni es igual en las distintas capas de la sociedad humana) y en función de la organización familiar matrilineal de las islas Trobriand, relativiza la universalidad de los complejos nucleares concretamente el de Edipo, y también los contenidos de las relaciones incestuosas.

La tentación incestuosa entre hermano y hermana en la sociedad trobriandesa matrilineal (tabú supremo y más importante) tendría la misma importancia que la relación madre-hijo en la familia patriarcal europea; mientras que la fobia contra el tío materno en la primera, ocupa el lugar del odio hacia el padre en la segunda.

Para Malinowski, si bien hay una sola palabra trobriandesa, *suvasova*, para designar exogamia-incesto, en la realidad hay una distinción entre el matrimonio y las simples relaciones sexuales. Asimismo el incesto es considerado un crimen que infunde un horror; diferencia entre el ideal de una regla y su constante transgresión<sup>1</sup>.

Por su parte, para otro funcionalista, Radcliffe-Brown (1974), el incesto está vinculado a la terminología de clasificación del parentesco y sus relaciones con la exogamia y que a partir de la relación hermano-hermana se establecen las otras uniones incestuosas.

Evans-Pritchard, a su vez, ha tratado brevemente sobre el incesto y otros aspectos colaterales entre los Nuer y los Azande. Nos muestra que entre los Nuer se puede purificar al incestuoso y existen antídotos contra los castigos por incesto. Sostiene que entre los Nuer este tabú se amplía a ciertas relaciones

1. Mayor información sobre el incesto entre los Trobriand; ver Malinowski, (1931: 317 a 396).



sexuales que se dan fuera del sistema de parentesco y que nada tiene que ver con los esquemas occidentales (Evans-Pritchard 1982: 217).

Edmundo Leach (1976), de otro lado, indica al estudiar a los Kachín, que el incesto y exogamia no están necesariamente unidos. Que para estudiar al primero se debe ver las determinaciones históricas, sociales y culturales. Considera que los modos del tabú del incesto no son universales y su infracción es un delito legal heterosexual y con mujer soltera. Si fuese con mujer casada ya conlleva otro tipo de infracción.

Lo que hay que retener del funcionalismo es que el incesto, se da de distinta forma en cada cultura, en cada tipo de familia y que hay una dicotomía entre incesto y exogamia.

### C. EL ESTRUCTURALISMO

La ventaja de Lévi-Strauss es que, para su época, ya había una serie de trabajos previos y específicos sobre el incesto como los de Seligman, Durkheim, Devereux y Fortune.

Uno de sus aportes a la antropología se refiere a la endogamia, a la exogamia y al incesto. El discrepa con Malinowski y con Freud. Su aporte a la teoría del incesto consiste en vincular el incesto a la regla de intercambio y reciprocidad de mujeres. Sostiene que ésta es una regla de donación (alianza), no una regla sexual.

Para Lévi-Strauss, antes que prohibición es una regla prescriptiva que obliga a entregar su familia a otras personas, éste sería la función del tabú del incesto (Lévi-Strauss, 1985: 82, 558, 563, 566). De ahí que considera que el incesto es socialmente absurdo antes de ser moralmente culpable. Contrariamente a Malinowski, para el antropólogo francés se debe encontrar el origen de la prohibición del incesto en sus consecuencias positivas.

Sostiene con énfasis que la prohibición del incesto es universal, o sea común a todas las sociedades; que la regla es social y pre-social y que la interdicción se encuentra, contrariamente a lo que sostiene Morgan, Westermarck, Ellis, Lubock, Durkheim, al mismo tiempo en el umbral de la cultura, en la cultura y es la cultura misma. A pesar que para Lévi-Strauss el incesto (y su tabú) constituye la otra cara de la exogamia, éstos se vinculan estrechamente y su prohibición constituyen reglas idénticas porque la reciprocidad está presente en ambos.

Finalmente, el antropólogo francés, manifiesta que la prohibición del incesto es la interdicción bajo su forma más general, aquella a la que se reducen todos los demás tabúes sobre las relaciones sexuales.

Sin embargo, Robin Fox (1980) es quizás uno de los últimos antropólogos que han sistematizado los aportes de los clásicos de la antropología sobre el incesto y los ha contrastado con los estudios más recientes sobre el tópico que abordamos, por lo que sus puntos de vista son importantes y sugerentes. Creo que ellos reflejan el nivel que ha alcanzado hasta la fecha de discusión antropológica sobre el tema.

Veamos someramente cinco aspectos que nos presenta Fox:

- a) Uno de sus planteamientos centrales es que establece una dicotomía entre incesto (se refiere a las relaciones sexuales) y exogamia (se refiere a las uniones conyugales), de ahí que no todas las normas exogámicas son simples extensiones del tabú del incesto (Fox, 1980: 162).
- b) Según los distintos estudiosos, persiste el tabú del incesto porque:
  - El incesto sería desastroso: impide ampliar las relaciones sociales; hubiese confusión de relaciones; habría resultados genéticos infaustos.
  - La gente lo evita: por las consecuencias genéticas; hay una aversión intuitiva; "por el deseo natural de cometer incesto"; Dios los castigaría.
  - La sociedad lo veda y castiga porque produce demencia o monstruos y la ley prohíbe porque ofende a Dios.
- c) Según Fox, no existe un horror universal hacia el incesto, varía en los sistemas de parentesco bilaterales y unilineales y en los distintos sistemas unilineales entre sí.
- d) Sobre el origen del incesto, las dos teorías de Fox tienen cierto carácter sugerente y son poco conocidas:
  - Según la teoría de la selección natural, superviven aquellos que engendraban fuera.
  - Según la teoría demográfica, el hombre engendraba fuera por no tener otra alternativa (Fox, 1980: 123).



Esta segunda teoría está más cerca a los planteamientos de Lévi-Strauss relaciona hábilmente los orígenes y la persistencia del tabú del incesto.

- e) Para Fox, el sexo es un impulso humano muy intenso, y sin embargo de gran maleabilidad. Es posible influir en él mediante los mecanismos autoinhibitorios de la conciencia. Recomienda que no se debe englobar todos los incestos en uno solo (por ejemplo el incesto intergeneracional y el incesto fraterno) porque difieren.

Hay un aspecto en particular que nos interesa para nuestro estudio. Se trata de la estrecha relación entre el incesto y la religión, sin que esto signifique reducir aquél a ésta. Entendemos la religión como sistema cultural teniendo en cuenta los aportes hechos por Durkheim, Tylor, Otto, Geertz <sup>2</sup>.

La relación que indicamos podemos encontrar en varias dimensiones: el sexo y el matrimonio están asociados a lo sagrado; según Lienhardt (1971) hay un elemento religioso en las relaciones entre parientes y que en la base de cualquier sistema de parentesco se encuentra una prohibición religiosa que es el tabú del incesto y que su transgresión en todas las sociedades es considerada un grave pecado; asimismo su castigo tiene connotaciones sobrenaturales <sup>3</sup>

#### D. OTROS ENFOQUES NO ANTROPOLOGICOS

Para finalizar esta parte, no podemos dejar de señalar que, además de la antropología, también la sociología y el psicoanálisis han abordado el fenómeno del incesto.

El sociólogo Durkheim ve en la prohibición del incesto una regla de origen puramente social y una consecuencia lejana de las reglas de exogamia.

- 
2. Geertz (1981:16) manifiesta: "Las consideraciones históricas, psicológicas, sociológicas y las que aquí hemos calificado de semánticas son todas necesarias para ese análisis (científico de la religión), pero ninguna es de por sí suficiente. Una Teoría de la religión madura habría de integrarlas todas en un sistema conceptual cuya forma exacta está todavía por descubrir".
3. Más detalles ver en Lienhardt (1971: 184); Evans-Pritchard (1982) habla sobre los castigos sobrenaturales a los incestuosos; Malinowski (1931) refiere sobre la existencia de la magia del incesto y mitos como razón a un tipo de incesto y sobre la relación de incesto con brujería y espiritismo.

Talcot Parsons, es quizás uno de los sociólogos que mejor ha sistematizado sus puntos de vista sobre el incesto. El, partiendo de una corriente funcionalista afirma que la familia nuclear, es eje alrededor de la cual se articula el incesto; que este tabú es un regulador erótico (de alguna forma coincide con Malinowski y se aleja de Lévi-Strauss); que el incesto es un fenómeno represivo y universal.

El psicoanálisis puso en primer plano al incesto. Los postulados de Freud, Lacan (quien reinterpreta a Freud introduciendo una concepción estructuralista del psicoanálisis, influenciado por Lévi-Strauss) y Róheim son los más significativos. La idea matriz es que para Freud la cultura tiene como base la lógica del temor (conflicto) y del deseo. Señala que el incesto es uno de los tabúes del totemismo. Relaciona este tabú con el complejo de Edipo y manifiesta que el temor al incesto es un rasgo infantil y concuerda con la vida psíquica de los neuróticos. Finalmente sostiene el carácter universal del tabú y al parecer sinonimiza exogamia/incesto.

Recientemente habría surgido una concepción histórico-crítica del incesto. Según esta concepción, todo lo que expusimos anteriormente serían teorías parcializadas en exceso y lo que habría que hacer es elaborar una "teoría integral" del incesto, a partir de un principio "integracionista" de las distintas disciplinas, de la concepción materialista histórica y de algunas ideas centrales de Lucien Goldman (Vásquez, 1986).

Como podemos ver, ésta es la sucinta presentación de los principales planteamientos que se han hecho hasta ahora sobre el fenómeno del incesto. El Cuadro N° 1, sintetiza los diversos énfasis en la discusión.

En lo que toca a nosotros, rescatamos los aportes hechos sobre todo por Lévi-Strauss, particularmente el considerar el tabú del incesto como una transgresión a una regla de reciprocidad (lo que no es excluyente que también sea adicionalmente una violación a una regla sexual). Asimismo rescatamos los importantes aportes de Robin Fox, sobre todo lo referente a la distinción entre exogamia/incesto y porque ha hecho una importante síntesis de los distintos planteamientos existentes hasta la fecha.

#### 2. CULTURA Y REPRESION

Este aspecto teórico es fundamental para los objetivos de nuestro estudio y los veremos en sus tres partes que se encuentran interrelacionadas: las normas sociales, las sanciones sociales y la función de las sanciones y el control social.



CUADRO Nº 1:  
ASPECTOS CENTRALES EN LAS DISCUSIONES SOBRE EL INCESTO

ESTUDIOSOS	ENFOQUE	ENFASIS EN EL ENFOQUE UNIVERSALISTA DE LA LISTA DEL INCESTO	DICOTOMIA INCESTO/EXOGENIA	ENFASIS EN EL CARACTER DE LA REGLA	TABU
MORGAN ENGELS	Antropológico Evolucionista	No	No	Regla sexual- matrimonial	Prohibición por permisivas consecuencias biológicas.
MALINOWSKI	A. Funcional.	No	Si	Tabú sociológico dentro de la moral sexual.	Por trastocamiento brutal de los roles.
LEACH	A. Funcional.	No	Si	Delito heterosexual.	..
LEVI- STRAUSS	A. Estruct.	Si	Si-No	Regla de donación- Alianza.	Por que no impulsa el intercambio recíproco de mujeres.
ROBIN FOX	Antropológico	No	Si	Regla sexual	Varias causas.
DURKHEIM	Sociológico	..	Si	..	..
PARSONS	Sociológico funcionalista.	Si	..	Es un regulador erótico.	..
FREUD- LACAN ROHEIM	Psicoanalista	Si	No	Regla sexual.	..

Fuente: Elaboración propia.

### A. LAS NORMAS SOCIALES

Cada persona al momento de nacer forma parte de una organización social, que se refleja en una serie de instituciones, llámese familia, parentesco, matrimonio, instituciones jurídicas, instituciones políticas. Estas, a su vez, se rigen bajo una serie de leyes, preceptos, normas y reglas sociales; que fijan el derecho-deber, familiaridad-hostilidad y regulan el funcionamiento y aseguran el equilibrio social, perpetuando el sistema cultural generación tras generación.

Estas normas y reglas, según Malinowski (1982) sólo son obedecidas por razones morales, sentimentales o prácticas, pero sin "espontaneidad alguna", por lo que es incorrecto hablar de sumisión servil o automática a las costumbres de la "tribu". Aunque por otra vertiente, Lévi-Strauss (1971: 106) indica un criterio parecido: que las conductas sociales no son manifestadas espontáneamente por cada individuo, que cada hombre siente en función de la manera en que le ha sido permitido o prescrito comportarse.

Estas normas sociales sirven para constreñir la actuación de las personas, para posibilitar una convivencia que permita reproducir las relaciones sociales vigentes, y su transgresión convoca a la definición de sanciones y castigos que obligue a un retorno a lo que puede denominarse "normalidad"<sup>4</sup>.

Refiriéndose a lo anterior algunos antropólogos prefieren hablar de la teoría de la homeostasis social (Goldman, 1968) y otros con más propiedad, hablan de la maquinaria de control social, que incluye las sanciones sociales (Malinowski, 1982; Radcliffe-Brown 1974; Gluckman, 1983).

### B. SANCIONES SOCIALES

Con Radcliffe-Brown (1974-233) indicamos que:

"En toda comunidad hay ciertas formas de conducta que son habituales y caracterizan a esa comunidad particular. A tales formas de conducta podemos denominar usos. Todos los usos sociales van respaldados por

4. Este mismo criterio encontramos en Gluckman (1983: 25).



la autoridad de la sociedad, pero entre ellos algunos están sancionados y otros no lo están. Una sanción es la reacción por parte de una sociedad, o de un considerable número de sus miembros, hacia una forma de conducta, que es así aprobada (sanciones positivas) o reprobada (sanciones negativas). Las sanciones pueden diferenciarse, además, según sean difusas u organizadas; las primeras son expresiones espontáneas de aprobación o desaprobación de los miembros de la sociedad que actúan como individuos, mientras que las segundas son acciones sociales que se realizan de acuerdo con una tradición o con un procedimiento reconocido".

Las sanciones son efectivas y son motivo de que el individuo regule su conducta conforme al uso. Son efectivas, según el mismo antropólogo británico:

- a) Por el deseo del individuo de obtener la aprobación (y lograr las recompensas) y evitar la desaprobación de sus compañeros (así como los castigos).
- b) Por el hecho de que el individuo aprende a reaccionar hacia modos particulares de conducta del mismo modo que sus compañeros:

"... y mide, por tanto, su propia conducta... de acuerdo con normas que se ajustan más o menos estrechamente a las que prevalecen en la comunidad a la que pertenece. Lo que se denomina conciencia es, por consiguiente, en el más amplio sentido, el reflejo en el individuo de las sanciones de la comunidad". (Radcliffe-Brown, 1974: 234).

En las reacciones hacia la conducta, hay que distinguir diferencias de grado (la desaprobación se expresa y siente con discímiles grados de intensidad) y diferencias de género (por ejemplo los distintos tipos de sanción negativa difusa). En adelante y por el carácter de nuestra investigación centraremos nuestra atención en las sanciones negativas, las mismas que pueden ser difusas y organizadas.

Existen varios tipos de sanción negativa difusa. Una es la general o sanción moral o ética que es una reacción frente a la no observancia de las obligaciones morales consideradas como reglas de conducta y el transgresor es objeto de reprobación de sus compañeros. Otra sanción difusa, en una amplia extensión del término, son las sanciones religiosas, ahí donde existen ciertas creencias que son en sí mismas obligatorias.

En algunas religiones, éstas sanciones toman la forma de una creencia de que el individuo que peca en esta vida sufrirá castigo en la otra. En muchos

casos, un individuo ritualmente impuro se considera como fuente de peligro, no sólo para sí mismo sino también para todos aquellos con los que entra en contacto o para toda la comunidad.

Respecto a las sanciones organizadas, o sanciones que se dan en la esfera secular, ellas pueden considerarse desarrollos especiales de las sanciones difusas. Son sanciones sociales que se realizan de acuerdo a una tradición, bajo procedimientos definidos y reconocidos, que por su variedad van desde el sometimiento a una expresión abierta de reprobación o desprecio, hasta la pena de muerte<sup>5</sup>.

Estas pueden ser sanciones no legales (no jurídicas) o sanciones legales (o jurídicas). Las primeras se refieren a una serie de normas, mandatos, tradiciones, convenciones, dentro del cuerpo de las costumbres, que están respaldadas por motivos o fuerzas, principalmente psicológicas, en todo caso completamente diferentes de aquellas que son características de las reglas de la ley en una colectividad.

Las sanciones legales son impuestas por una autoridad constituida, política, militar o eclesiástica. Pero conviene aclarar que las reglas del derecho (o reglas de la ley) no son sino una categoría bien definida dentro del cuerpo de costumbres.

Las diversas sanciones que hemos visto no son excluyentes ni tampoco que la existencia de una sanción implica necesariamente la presencia de otras<sup>6</sup>.

### C. FUNCIONES DE LAS SANCIONES Y EL CONTROL SOCIAL

Nos referimos a la función o papel en el sentido de "a qué necesidad social corresponde" un hecho social o norma.

En Durkheim (1967: 337) y Radcliffe-Brown (1974: 239) se destaca el carácter social de las sanciones. Para el primero, la norma de conducta tiene por función prevenir toda perturbación de la conciencia común y, por consi-

5. Mayor información hallamos en Radcliffe-Brown (1974: 243-244).

6. Más detalles al respecto ver en Radcliffe-Brown (1974: 243-244).



guiente, de la solidaridad social. La función y el sentido de la sanción no es intimidar o disuadir, sino satisfacer la conciencia común.

Para el segundo, por su parte, lo más importante no son los efectos de la sanción sobre la persona a la que se le asigna, sino más bien los efectos generales dentro de la comunidad que aplica las sanciones. Las sanciones son expresiones de una condición de euforia social producida por algún hecho por lo que su función es restaurar la euforia social.

Marcando un cambio con los anteriores, aunque sin ser excluyente, para Malinowski (1982: 80) la función de la sanción sería contener ciertas propensiones naturales, canalizar y dirigir los instintos humanos e imponer una conducta obligatoria, no espontánea.

Sin embargo, no todo se puede explicar centrandó la atención en las sanciones. Por ejemplo en el caso del incesto, en muchas culturas se ha eludido (evitado, rechazado) mucho más que impedido por las sanciones, además que no siempre existen tales sanciones y que la evitación nunca es total pese a que pueden haber terroríficas sanciones y horrores supersticiosos<sup>7</sup>.

Para Radcliffe-Brown, a nivel general, en toda sociedad existen las distintas sanciones primarias que forman un todo más o menos sistemático que constituye la maquinaria de control social. Los problemas de control social o los que nuestro sistema legal y no legal dan respuesta, son problemas universales para los que todas las culturas encontrarán respuestas diferentes. El control social, pues, tiene que ver con las reglas, sanciones y castigos.

En general hay dos tipos de mecanismos de control social que se interrelacionan:

- Mecanismos internos, cuando provienen de la misma estructura de la personalidad, es decir se presentan como actos de vergüenza, sentimientos de culpa y miedo.
- Mecanismos sociales institucionalizados, que provienen del propio sistema, se manifiesta mediante la sanción social.

7. Información adicional se encuentra en Robin Fox, (1980: 68).

### 3. MITOS, CUENTOS Y CREENCIAS

Tratamos de conciliar el punto de vista funcional que ve en el mito una constitución sagrada y destaca la función social que cumple (Malinowski, 1971) y el punto de vista estructuralista que relleva en los mitos las relaciones lógicas, aunque minimizando su contenido (Lévi-Strauss, 1972, 1979).

En esta parte del marco teórico, es pertinente tratar brevemente tres aspectos que van desde las precisiones conceptuales y el contenido religioso del mito, hasta ver las funciones del mito y la importancia de su análisis estructural y simbólico.

#### A. PRECISIONES CONCEPTUALES Y EL CONTENIDO RELIGIOSO DEL MITO

Debemos distinguir el cuento popular, la leyenda y el mito:

“El *cuento popular* es una celebración de temporada y un acto de sociabilidad. La *Leyenda*, originada por el contacto con una realidad fuera del uso, abre la puerta a visiones históricas del pasado. El *mito* entra en escena cuando el rito, la ceremonia o una regla social y moral, demanda, justificante garantía de antigüedad, realidad y santidad” (Malinowski, 1971: 131).

Asimismo se debe diferenciar el mito de las creencias.

Primero, el mito se refiere a hechos pasados que no necesariamente vuelven a repetirse, mientras que la creencia se refiere a hechos que se dan en el presente (Ej. la creencia en la malignidad del cruce de dos caminos).

Segundo, el mito trata sobre fenómenos profundos y generales del acontecer humano y da respuesta cuestiones graves que interesan universalmente al hombre (existen mitologemas característicos de la mitología universal, que son la hierogamia, el incesto, la muerte salutífera, el origen de la brevedad de la vida, el diluvio y la conflagración universal, que constelan en torno a sí otra serie de mitologemas de gran difusión); en cambio la creencia se refiere incluso a hechos por demás simples y pequeños del quehacer social que pueden ser universales o culturales (Ej. la creencia de que si hay escozor en la palma de la mano es para obtener dinero).

Sin embargo, a pesar de esta diferencia, el mito y la creencia tienen relación porque el primero se convierte o forma parte de las creencias de un pueblo, aunque no toda creencia se mitifica.



De las creencias destacan para el caso de nuestro estudio las creencias místicas que tienen relación con lo sagrado y sobrenatural.

Evans-Pritchard, comparó las creencias "místicas" que se dan en hechos que caen fuera de la observación y control sensoriales con las creencias "empíricas" (realidad objetiva) que nos da a conocer los hechos en que cada una de las etapas está bajo observación sensorial y control. Las creencias pueden ser intelectualizadas o actualizadas y sus dogmas se manifiestan en comportamientos socialmente controlados o en doctrinas (Evans-Pritchard, 1976).

El mito no sólo es considerado verdadero, sino también venerable y sagrado y es narrado para satisfacción de ansias religiosas profundas. Existe, pues, una estrecha relación entre mitos, creencias y religión, sin ser la misma cosa. Los antecedentes de esta asociación los encontramos en los estudios de Frazer, Eliade, Jensen y Malinowski.

#### B. FUNCIONES DEL MITO

El mito, así como las creencias, tiene una función en dos sentidos:

- En tanto símbolo mítico, funciona como categoría de pensamientos (el relato como expresión del pensamiento mítico).
- En tanto relación mito y organización social (relación de la naturaleza y la sociedad) cumple una serie de funciones: religiosa-ritual, ético-moral, psicológica, ideológica (hay una ideología contenida en los relatos), perenniza el pasado histórico dando cuenta de las bases de su organización política y social; cumple la función de controlador social en general (garantiza el orden social, refuerza las normas y conductas), confiriéndole mayor cohesión al grupo comunitario <sup>8</sup>.

#### C. ANALISIS ESTRUCTURAL Y SIMBOLICO

En el plano de la ciencia antropológica, Lévi-Strauss, entre otros, ha aportado con una nueva metodología (el estructuralismo) y una teoría del mito.

8. Leach (1976) mantiene un punto de vista discrepante con Malinowski respecto a la función del mito. Nosotros básicamente adoptamos la perspectiva de Malinowski.

El análisis del pensamiento mítico en la actualidad no puede prescindir del estructuralismo que apunta a descubrir la estructura (o sistema) que hace posible la organización del relato en su significación simbólica. Se trata de descubrir la "gramática" que preside a la elaboración del pensamiento mítico.

Su metodología interpreta el mito (y las creencias) como un código cuyo mensaje debe ser descifrado. Tal análisis sólo tiene sentido en la medida que el mito sea comprendido en sus implicancias (relaciones e interrelaciones) con otros mitos. De esta manera se hace necesaria la investigación de una serie significativa de mitos. Tal procedimiento permitirá captar la lógica de sus variantes lo que facilitará la puesta en evidencia de las estructuras elementales comunes que persisten a través de las diferentes transformaciones sucesivas.

Sin embargo, no se debe limitar la investigación del mito y las creencias a la pura hermenéutica textual, ya que sería fatal para la comprensión de su esencia. Se la debe analizar en su contexto y con el conocimiento concomitante de la organización social. No solamente verlo como símbolos, sino como una expresión directa de su objeto.

#### 4. AVANCES Y LIMITACIONES EN LOS ESTUDIOS DEL AREA ANDINA

En relación a los estudios sobre la familia, el parentesco, matrimonio, sexualidad andina y aspectos derivados contemporáneos, tenemos algunos avances desde la óptica evolucionista, a partir de los trabajos de Villavicencio (1942); José Manrique (1943); Mac Lennan y Roberto Estenos (1952), Carlos García (s/f), Abner Montalvo (1961), Oscar Núñez del Prado (1964, 1970), Blas Gutiérrez (1971), Rodrigo Sánchez (1973), Emilia Rossell (1974) y Luis Tord (1975).

Mención aparte merece, una serie de trabajos etnográficos realizados por los egresados del Instituto de Antropología de la Universidad de Huamanga, en las comunidades sureñas de Ayacucho a fines de la década del 60, bajo la inspiración de Ton Zuidema; los mismos que lamentablemente son poco difundidos. Nos referimos a los trabajos de Sergio Catacora (1967), Salvador Palomino (1967), John Earls (1968) y Ulpiano Quispe (1969).

Sin embargo, a la fecha sólo tenemos dos anticipos importantes de carácter globalizador, básicamente desde la óptica de la reciprocidad, el de Juan Ossio (1980) y la compilación que hicieron Mayer y Bolton (1980) de



un conjunto de trabajos etnográficos. A esto se suman valiosos trabajos recientes sobre tópicos específicos, como los de Ralph Bolton y Charlene Bolton (1975), de Manuel Marzal (1977), Sonia Agüero (1984), Julio García (1984) y el último estudio de Juan Ossio y Oswaldo Medina (1985).

En ellos se pueden apreciar importantes logros interpretativos, así como información etnográfica. Sobre todo rescatamos el enfoque aliancista, en el que se recalca el lenguaje de intercambios que llenan las relaciones parenterales.

Apesar de ello encontramos algunos vacíos que de alguna forma tienen relación con nuestro trabajo. No hay un estudio que específicamente trate sobre el incesto en el área andina (en algunos trabajos se le toca sólo marginalmente más sin darle ninguna importancia a las sanciones y castigos de que son objeto los transgresores. Algo de esto encontramos en Morote —1954—, Mayer Bolton —1980—, Julio García —1984—). No existe una explicación explícita de por qué los agricultores a menudo identifican el incesto con los pastores de puna (*sallqa runa* o "llamichus") y con las llamas. No se ha profundizado el estudio sobre ideología y organización social de los pastores de puna. No se ha avanzado gran cosa sobre sexualidad andina contemporánea. Finalmente, la ética andina actual, es otro tópico poco tratado.

En el área andina central se han hecho investigaciones sobre el hombre y los animales como los de Edgar Cayón (1971); sobre ofrendas y sacrificios de llamas y rituales referidos a este camélido (Flores Ochoa, 1977; artículos en *Allpachis* N° 8, 1982) sobre mitos, cuentos, tradiciones y leyendas populares (Morote, 1951, 1952, 1954, 1956; Arguedas, 1949, 1973; Arguedas-Izquierdo Ríos, 1970; Fuenzalida 1973; Ortiz, 1973, 1982; Ossio, 1973 y 1977; Ansión, 1982, 1987) sobre los "condenados", el diablo, el alma, los espíritus y la muerte (Mac-Lennan y Estenos, 1941; Valcárcel, 1942, 1980; Jorge Lira, 1950; Morote, 1953 a-b, 1958; Arguedas, 1953, 1961; Vellard, 1962; Casaverde, 1970; Cáceres, 1970; Andree Michaud, 1970; Velaochaga, 1977; Demetrio Roca, 1979, José Coronel y Luis Millones, 1981; Isabel Córdova, s/f; Silberblatt, 1982; Ortíz, 1986; Ansión, 1982, 1987).

Estas investigaciones tienen que ver con los distintos aspectos colaterales de nuestro trabajo. Fueron hechos, en un buen porcentaje, desde una perspectiva culturalista y ha generado importantes aportes al estudio de la cultura andina; aunque son evidentes también los aportes que se dieron desde una óptica estructuralista.

De ellos seis trabajos tienen una mayor cercanía con nuestro tema de investigación y, a su vez, traslucen importantes avances en el tratamiento teórico y metodológico.

El primero de ellos es un conjunto de estudios realizados por el antropólogo ayacuchano Efraín Morote, quien ha escrito de 1951 a 1958 por lo menos ocho artículos que son de nuestra preferencia y fueron hechos desde una perspectiva culturalista. Como dijera Arguedas (1960-61), Morote es uno de los antropólogos que más detenidamente y con mejores recursos técnicos ha estudiado la literatura oral en el Perú.

Su método de análisis de los cuentos y creencias es a través de episodios y motivos y hace un estudio comparativo de las versiones peruanas con las universales que Stith Thompson (1932, 1955) considera en su *Índice de Motivos*.

El segundo, son los trabajos de José María Arguedas, particularmente los publicados en 1953 y 1960-61. En este último, Arguedas intenta hacer un análisis de los cuentos sobre "condenados" (se incluyen algunos referidos a relaciones incestuosas) que recopiló tanto en el valle del Mantaro (Jauja) como en Ayacucho (Lucanamarca). Señala que su propósito es sólo abrir una rendija que permita entrever la vastedad y la fascinante hondura que el estudio de este aspecto de nuestra cultura ofrece; estudio para el cual reconoce Arguedas, carece de medios técnicos y de información suficiente. El resalta la importancia de los cuentos, particularmente de "condenados" y los concibe como importantes mecanismos de control social.

El tercero es de Demetrio Roca (1979), que analiza la actitud de un pueblo cuzqueño que frente a la explotación y abuso del hacendado, busca un tipo de sanción ideológica una vez que éste muere: se convierte en "condenado" y vaga por la tierra. Este trabajo, a pesar de ser breve, trata de dar una explicación económica-social, al fenómeno ideológico en sí.

Cuarto, José Coronel y Luis Millones (1981), con bastante similitud temática con el de Roca, estudian el *Tahua Ñawi* como sanción ideológica al hacendado. Se refieren a una creencia existente entre los huantinos y huanavelicanos, según la cual los abusivos (hacendados o no), los adúlteros e incestuosos, una vez que mueren van al *Tahua Ñawi*, una especie de infierno, a condenarse y a sufrir eternamente. Es un interesante trabajo con abundante información histórica y etnográfica.



El quinto, es el de Isabel Córdova, quien hizo su tesis sobre "Seis casos de Control Social en la literatura oral del valle del Mantaro" (s/f). Sobre todo interesa su estudio sobre los *jarjaria* que es un sinónimo del *qarqacha* ayacucho. Nos presenta varios casos de estos "condenados" convertidos en llamas. Especula sobre el posible origen colonial como parte de la dominación ideológica. A diferencia de las cuatro investigaciones que comentamos brevemente, hay un menor tratamiento teórico, aunque abundan los relatos.

Sexto, Juan Ansión publicó primero una serie de artículos sobre el pensamiento mítico en Ayacucho, uno de ellos conjuntamente con Jan Sze-minski. Luego sus puntos de vista fueron sistematizados en un interesante y sugestivo libro (1987) desde una perspectiva estructuralista. Quienes quieren entender el pensamiento mítico en Ayacucho, tendrán necesariamente que acudir a esta fuente.

Específicamente sobre la creencia en los *qarqachas* en Ayacucho, existen dos tipos de materiales. Unos que se reducen a simples transcripciones de relatos a manera de tradiciones, de creencias y cuentos cortos como los de: Recaredo Pérez Palma (1920), Luis E. Cavero (1957), Gilberto Cavero (1965), Manuel Bustamante (1967), Edilberto Lara (1980, valioso documento que sigue inédito); Juan Cravero (1984) y Saturnino Ayala (1986). Es de resaltar que el trabajo de Juan Cravero es rico en información etnográfica.

Otros materiales son de carácter interpretativo y para el caso de Ayacucho sólo contamos escasamente con dos estudios breves. El de Efraín Morote y el de Juan Ansión.

Efraín Morote publicó un trabajo en 1953 (a), cuyo título es "*Qarqacha*", en el que distinguiendo los cuentos de los casos y las versiones orales de las escritas, adjunta una serie de relatos de la sierra central del país, para al final puntualizar los cinco motivos básicos de los relatos. Posteriormente hizo un estudio sobre el cuento de la "huida mágica", (1958), en el que adicionalmente proporciona algunas pautas de cómo fue tratada la creencia en los *qarqachas* (reitera los motivos fundamentales que contiene, manifiesta haber agregado algunos motivos al Motif-Index de Thompson, como la transformación de personas en camélidos); adjunta a manera de notas el nombre de algunos autores, que hasta aquella fecha la habían *abordado*, más que como estudios interpretativos, como recopiladores de versiones o habrían tratado de definirla conceptualmente. Tal es así que señala, además de algunos anotados por nosotros líneas arriba, a Antonio Raymondí, a Emilio Valdizán y Angel

Maldonado (1922); Sergio Quijada Jara (1944) y Carlos Camino Calderón (1945).

Juan Ansión, en el libro que comentamos (1987) estudia a los *qarqachas* como un castigo al incestuoso. En él se puede ver un conjunto de relaciones simbólicas y compara al incestuoso con otras transgresiones a las reglas de reciprocidad.

Algunos vacíos y limitaciones que encontramos en estos trabajos y que tienen que ver con nuestra investigación son: las fuentes orales tienen orígenes dispersos (urbanos y rurales y de diversas zonas); las fuentes orales no se basan en el trabajo de campo de una zona específica, a partir de la cual se puedan hacer comparaciones y generalizaciones; las interpretaciones de la creencia en los *qarqachas*, no tienen un correlato sociológico del estudio del incesto en sí en el área andina (inclusive Morote, 1953a, reduce el incesto a sólo una relación sexual, a un trato amoroso prohibido); no se encuentran niveles comparativos con otros lugares del área andina y otros fuera de este ámbito cultural; no se ve el tema de los *qarqachas* como parte de la creencia en los "condenados"; no se ve esta creencia en su proceso histórico, o se insinúa su origen colonial sin mayor argumento; no se aborda este aspecto ideológico como una forma de control social, o en el mejor de los casos su tratamiento es pobre.

Finalmente, sobre el aspecto histórico, que es sólo complementario en nuestro trabajo, existen algunos estudios sobre familia, parentesco, matrimonio y en menor medida sobre sexo y amor. Conocemos los de Kauffman Doig, (1978); Zuidema (1980); Millones y otros (1981); Urbano (1981, 1986) y Hernández, Lemlij y otros (1987). Sobre la familia indígena y la influencia de la religión católica en la colonia tenemos el de Tord-Lazo (1980).

Una prolija investigación al respecto deberá volver la mirada a los trabajos particularmente del padre José de Acosta (1588) que influyó mucho en el Tercer Concilio Limense y en general a lo largo de la Colonia; a los expedientes de idolatrías y a los manuales de confesión para indios (S. XVII-XVIII).

Por un lado, sobre la mitología pre-hispánica en general y por otro lado sobre los *hapiñños*, *hachacallas* y otros "fantasmas" o "duendes" andinos existen informaciones que nos proporcionan los cronistas y la documentación colonial y fueron analizadas por diversos antropólogos e historiadores.



El estudio de la dualidad *huaris* y *llacuaces* (Duviols, 1973), así como de la imposición cultural hispánica (Duviols, 1986) y su correlato del proceso de sincretismo y reinterpretación que se opera en la religiosidad andina (Marzal, 1985, 1988), nos puede ayudar para dar una explicación histórica del origen de los *qarqachas* y otros "condenados".

Los vacíos y limitaciones que percibimos en esta parte histórica y que de alguna manera tienen parentesco con nuestra investigación son: no hay mayor información sobre creencias que en el Perú pre-hispánico operaban como castigo sobrenatural al incestuoso; no existen estudios específicos sobre el significado mágico-religioso de la llama; no hay a la fecha un estudio del proceso de sincretismo-reinterpretación religiosa que se opera con la llama; la ética ha sido el tema menos investigado en los estudios de transformación religiosa peruana, queda todavía por indagar acerca de la matriz ética previa a la cultura andina; hay ausencia de una investigación sobre la evangelización en su relación con el tema de la sexualidad entre los pastores de puna.

## II. OBJETIVOS E HIPOTESIS

Los objetivos generales de la presente investigación son:

1. Analizar el incesto en el área andina y ayacuchana, lo que a su vez posibilitará entender ciertos aspectos del problema de la familia, el parentesco y el ciclo vital del hombre, cuyo estudio se ha incrementado en los últimos años.
2. Examinar el castigo sobrenatural al incestuoso, particularmente la creencia en los *qarqachas*, a través del cual los transgresores se zoomorfizan por las noches en "llamas demoníacas". De esta manera nos acercamos a comprender parte de la concepción del mundo del poblador andino en su relación con el conjunto de su vida social.
3. Comparar el castigo sobrenatural al incestuoso en distintos lugares del área andina, así como en otras áreas culturales de América y del mundo.
4. Ver cómo este castigo sobrenatural opera como un mecanismo ideológico de control social.

5. Intentar una explicación retrospectiva de los orígenes del *qarqacha*. Dentro de este objetivo global, a su vez, busquemos rescatar la importancia mágico-religiosa de la llama en los Andes y ver su ambivalencia religiosa.

Las hipótesis que nos hemos propuesto son:

1. El incesto en el área andina y ayacuchana implica una transgresión social al adecuado intercambio de mujeres. Se da a nivel de tres relaciones prohibidas: a) la unión sexual, b) la relación matrimonial y c) la relación sexual —matrimonial juntas; entre parientes consanguíneos y los parientes afines (hasta un determinado grado y socialmente reconocidos) y los parientes espirituales. Asimismo, el incesto en los Andes está vinculado al adulterio o *waqrakuy*, que generalmente se da entre compadres, así como a la brujería.
2. Básicamente los agricultores de la región de Ayacucho comparan a los incestuosos con las llamas y los vinculan ideológicamente con los pastores de puna, con la altura. El principal castigo sobrenatural al incestuoso es su zoomorfización en una "llama demoníaca" que se conoce con el nombre de *qarqacha*. Este fenómeno se explica estructuralmente en la dualidad *sallqas* y *quechus*, en la medida que para los segundos (se incluyen a los de la ciudad) hay un conjunto de prejuicios por los cuales los *puna runas* son "salvajes", "ignorantes", "chutos", "llama satis" (copuladores de llamas) y se les imputa de incestuosos. A esto ha podido contribuir el sistema la hacienda, las particularidades sexuales que tienen las llamas, así como las características de la organización social de los *punarunas*. Es probable que con el correr del tiempo, lo de los incestuosos convertidos en "llamas demoníacas" también habría sido internalizado por los *sallqas*. Sin embargo, en ningún caso se busca denigrar al animal, sino es un mecanismo de control social.
3. La vida cotidiana y la presencia de "seres sobrenaturales" en el campo se desenvuelve signada fuertemente en general por las relaciones de reciprocidad, en el marco de la preeminencia de la familia extensa. La presencia del *qarqacha* aparece desestructurando dicha reciprocidad.
4. Actualmente la creencia en los *qarqachas* es un mecanismo de control social que si bien no acaba con las prácticas incestuosas, las hace



disminuir fuertemente, sirve como un dique de contención a su extensión y opera como un sancionador cultural y ético. Actúa, finalmente, como un vehículo para ajustar las acciones de la comunidad a una serie de preceptos y reglas que rigen la relación sexual y el matrimonio andino. Operan como complementos de este control social, el temor a ser castigado físicamente, el ser mal visto y el miedo a sufrir un ostracismo social.

5. La creencia en los *qarqachas*, para gran parte del campesinado, es un hecho real y verdadero. La explicación podría ser que al descubrir la comunidad en forma casual una relación prohibida (cuya existencia es objetiva), el conglomerado social hace todo un recuento retrospectivo de cuántas "cosas raras" han sucedido en días o meses atrás (gritos inusuales, presencia de bultos que han asustado a los caminantes nocturnos, encuentro casual con el camélido llama, un fuerte ventarrón o granizada) o lo vinculan todas las "cosas raras" que van a suceder después del descubrimiento de actos incestuosos. Entonces atribuyen como causal de estas "cosas inusuales" a estas uniones vedadas y así esta creencia se mantiene de generación en generación aunque sufre algunas naturales transformaciones.

### III. METODOLOGIA DE LA INVESTIGACION

Las características metodológicas de nuestro trabajo, en cuanto a enfoque y procedimiento son:

1. Iniciamos la investigación precisando el fenómeno social del incesto en sí en el área andina y ayacuchana (o lo que otros conocen como el enfoque sociológico del incesto); luego vemos la representación mental del mismo, a través sobre todo de un castigo sobrenatural a los transgresores de dicha regla.
2. Tratamos de evitar todo estudio etnocéntrico del incesto ya que las normas sociales se dan según determinadas organizaciones de parentesco.
3. Nuestra investigación, está circunscrita dentro de lo que se conoce como la "región de Huamanga", lo que nos posibilita superar el ensayismo y el monografismo.

4. El trabajo es comparativo: asimilamos el criterio durkhemiano de que sólo se explica comparando. Tomamos como fuentes de comparación no sólo unidades territoriales, sino también unidades socioculturales. Hacemos la comparación sincrónica a dos niveles:

- a) la comparación de Quinua y la región de Huamanga con otras regiones de habla quechua como Cusco, Junín, Huancavelica, Ancash y Cajamarca.

Recurrimos a las otras zonas a título complementario y solamente cuando nos parezcan apropiados para hacer comprender mejor los hechos ayacuchanos. Estos últimos son los que constituyen el verdadero e inmediato objeto de nuestra investigación.

- b) la comparación entre el área andina y otras áreas culturales como la amazonía occidental, Mesoamérica y otras partes del mundo.

Realizamos también, en lo posible, una comparación diacrónica de lo contemporáneo con lo prehispánico.

5. Particularmente para analizar las versiones sobre *qarqachas*, nuestro método es examinarlos por episodios y por motivos, resaltando sus relaciones simbólicas y situándolos como parte de la constelación de mitos, cuentos y creencias ayacuchanas. Así, tratamos de conjugar los procedimientos seguidos por Lévi-Stauss y Morote Best.

Los motivos según Morote (1958) vienen a ser los elementos más simples e irreductibles de un cuento, una leyenda, una creencia, tradición o romance, que por lo característicos y notables adquieren persistencia tradicional. Una especie de narraciones breves, compuestas de motivos coherentes, incorporados en el cuerpo general de un relato más extenso y cuya colocación en ese cuerpo de las tradiciones propias de cada lugar, o simplemente de los narradores, es lo que se llama según la misma fuente, episodio.

6. Seguimos el método inductivo: de lo particular a lo general, a partir de nuestro centro referencial empírico que es Quinua, establecemos, vía una serie de comparaciones, algunas generalizaciones sobre el incesto y la creencia en los *qarqachas* en el área andina.



7. Específicamente en el punto referido al control social de la segunda parte, seguimos una perspectiva etno-histórica, para dar una explicación acerca del origen de los qarqachas y de la comparación del incestuoso con la llama y de su relación con los pastores de puna.

En el trabajo de campo, hemos aplicado las técnicas de investigación propias de la Antropología:

1. La observación participante: sobre todo para percibir la ceremonia del matrimonio y una serie de rituales religiosos, así como la feria dominical.
2. La entrevista: seguimos el criterio de que el valor de los hechos importa más que su número y que para establecer relaciones no es necesario ni sobre todo útil amontonar experiencias unas sobre otras. Es mucho más importante hacerlas bien y que sean verdaderamente significativas. Un hecho único puede arrojar luz sobre una ley mientras que una multitud de observaciones imprecisas y vagas no puede producir más que confusión.

Efectuamos dos tipos de entrevistas:

- a) Entrevistas en profundidad y directas. Estas se hicieron individualmente a veinte personas entre campesinos, sacerdotes y otros informantes calificados. De los primeros se privilegiaron a los ancianos de Quinua. Básicamente estas entrevistas no fueron estructuradas y de ellas se levantaron protocolos a efectos de tener una detallada información. De los sacerdotes nos interesamos más en aquéllos que laboran o laboraron en las zonas rurales. De los otros informantes calificados tuvimos en cuenta a profesores que trabajaron en las zonas altas o punas. Todos ellos nos proporcionaron informaciones sobre el incesto y la creencia en los qarqachas, nos permitieron estudiar casos y recopilar la tradición oral.

Otro tipo de entrevista directa fue la que hicimos grupalmente a veinte integrantes del "Club de Madres" de Quinua, tuvo un carácter estructurado.

- b) Entrevistas indirectas: a dieciocho campesinos padres de familia a través de sus hijos, alumnos del cuarto y quinto año de secundaria del colegio "Libertad de América" de Quinua. Ellos oficiaron de

entrevistadores en base a dos preguntas fijas que les dimos; escucharon las versiones sobre casos de relaciones incestuosas y sobre qarqachas proporcionadas por sus padres (o abuelos), y nos los hicieron llegar por escrito.

Existen antecedentes de la validez de este mecanismo. Arguedas (1953) recopiló valiosas informaciones en base a los alumnos del colegio "San José" de Jauja. Lo mismo hicieron Arguedas - Izquierdo Ríos (1970) con los alumnos del colegio nacional "Miguel Grau" de Magdalena Nueva y del colegio particular "Nuestra Señora de Lourdes" de Puno. Recientemente en Lima, bajo la dirección de Alejandro Ortiz, se llevó a cabo un concurso escolar sobre literatura oral.

La ventaja nuestra es que los alumnos que sirvieron de entrevistadores son hijos de campesinos, son quechuahablantes y se encuentran familiarizados con los temas de nuestro interés.

En las entrevistas, en lo posible tratamos de seguir un método justo al recoger, en todos los casos viables, textos en quechua y en el castellano originales y traducir los primeros.

Del conjunto de entrevistas logramos contar con más de una treintena de versiones orales sobre relaciones incestuosas, así como veinticinco versiones orales sobre la creencia en los qarqachas<sup>9</sup>. Es de advertir que en las primeras, en varios relatos se encuentran mezclados aspectos de las segundas, pese a tener aquéllas detalles de año, lugar y nombre de los transgresores. A este conjunto de versiones hemos agregado algunas versiones escritas sobre incesto y particularmente veintiséis versiones escritas sobre qarqachas. Todo lo cual constituye la columna vertebral de nuestra información etnográfica.

3. Se aplicó una encuesta para cuantificar la información a medio centenar de profesores de segunda y tercera categoría que laboran predominan-

---

9. Para referirnos a estas versiones orales, en adelante los simplificaremos designándolas como VOI y VOQ respectivamente y a las versiones escritas como VEI y VEQ. Debemos aclarar, asimismo, que cuando usamos el término de "incesto real" en el presente trabajo nos referimos al incesto que se da en forma objetiva, patente, empírico y tangible entre los campesinos.



temente en las zonas rurales del departamento de Ayacucho y que al mismo tiempo son alumnos de las series cien y trescientos del Ciclo de Profesionalización Docente de la Universidad de Huamanga<sup>10</sup>. El 54.0% de los profesores encuestados son de las provincias sureñas del departamento de Ayacucho (Cangallo, Vilcas Huamán y Víctor Fajardo); el 13.5% son de las provincias norteñas del mismo; el 13.4% son de la provincia de Huamanga y el 19% son de las otras provincias ajenas al departamento de Ayacucho. La información recogida a través de esta encuesta la hemos contrastado con la obtenida mediante las entrevistas para así dar mayor consistencia a nuestros planteamientos.

Cabe advertir que dichos profesores, como un buen sector de docentes que laboran en las zonas rurales de la sierra, son hijos de campesinos, generalmente son oriundos de la misma comunidad o distrito donde trabajan, y sobre todo se encuentran profundamente vinculados con la comunidad y su problemática. De ahí que consideramos que la información que nos proporcionaron tiene un gran valor antropológico. Arguedas (1953) advertía que los maestros proceden de las clases populares y son ellos mismos, más que observadores, portadores del folklore de sus provincias. Agrega que cuando los maestros de los pequeños pueblos narran, su lenguaje es muy similar al popular. Esta realidad se mantiene hoy en forma sustancial.

#### IV. UNIVERSO DEL TRABAJO ETNOGRAFICO

##### 1. LA REGION DE HUAMANGA

Nuestra investigación tiene como centro referencial empírico a la comunidad de *Lurin Sayuq* y *Hanan Sayuq* del distrito de Quinua. Esta comunidad, sin embargo, forma parte de un espacio mayor, concretamente de la "región de Huamanga".

La perspectiva que asumimos se basa en los criterios de Gálvez (1977) y Ansión (1987), que definen la región a partir de la observación de una

10. Para referirnos a esta encuesta la simplificaremos en adelante designándola como "Encuesta PARA 1987".

situación regional particular (no a partir de la dinámica global del capital a nivel nacional) y con el interés puesto en el conjunto de las relaciones sociales que operan en ella en el transcurso de la historia.

El actual departamento de Ayacucho, está enmarcado dentro de las cuencas de los ríos Pampas, Apurímac y Mantaro (ver mapa N° 1). Cuenta con una extensión de 45,000 km<sup>2</sup>, de los cuales el 45% está constituido por territorios de puna, el 18% por montes subtropicales y selva; el 4% es el área del labranza y el 24% restante lo constituyen nevados, cordilleras y territorios eriazos (Galdo, 1987).

En esta geografía compleja, variada y hostil es posible ubicar hasta nueve cuencas, valles o zonas ecológico-geográficas básicas que constituyen sub-regiones o microregiones al interior de la región. Para el caso de nuestro estudio nos interesa en particular la cuenca de Ayacucho, donde se asienta la capital regional, así como Quinua.



Fuente: González Carré y otros, 1987: 19.



Secundariamente y con fines comparativos veremos una serie de aspectos referidos a nuestro tema principalmente en otras regiones de habla quechua, que de sur a norte son: la cusqueña, huanca, huaylas y cajamarca, que tienen como principal característica que los homogeniza, la de formar parte del gran área cultural de habla quechua y poseen una amplia trayectoria histórica y cultural pre-hispánica, aunque en ellas los efectos culturales de la conquista fueron variados.

## 2. LA COMUNIDAD DE LURIN SAYUQ Y HANAN SAYUQ DE QUINUA

### A. CARACTERISTICAS GEOMORFOLOGICAS

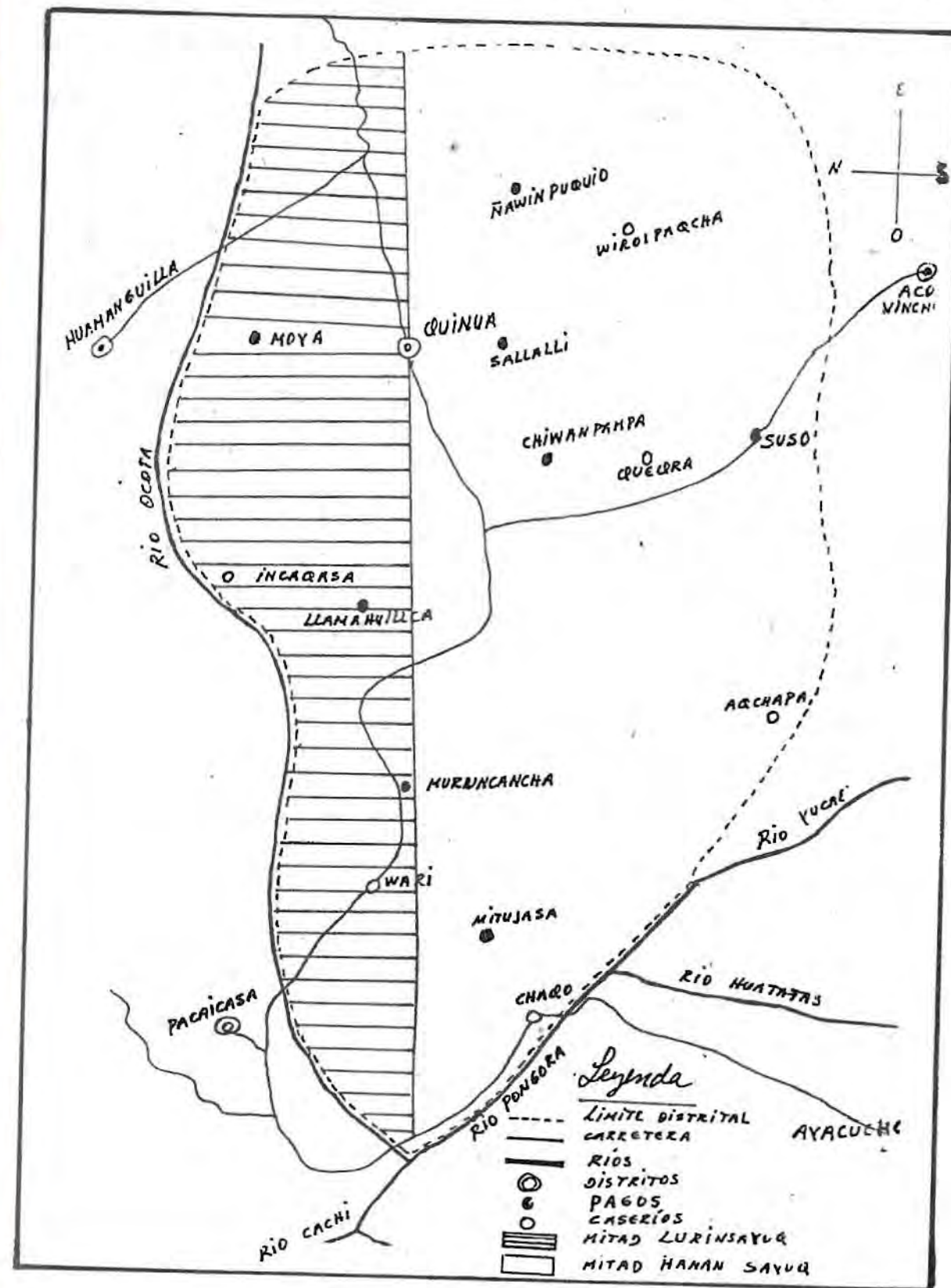
El distrito de Quinua está ubicado a 3,396 metros de altitud y al noreste de la ciudad de Huamanga, de cuya provincia forma parte y se encuentra a 30 Km. de distancia de ésta<sup>11</sup>. Tiene como límites por el norte, al distrito de Huamanguilla; por el sur los distritos de Acos Vinchos y Tambillo, por el este los distritos de Tambo y San Miguel (de la provincia de La Mar) y por el oeste al distrito de Ayacucho (Ver Mapa Nº 2).

Tiene en general un temple frígido aunque es posible distinguir tres climas: frío hacia el este en las partes altas entre los 3,000 a 4,000 metros de altitud; templado hacia el oeste entre los 2,800 a 3,100 metros y cálido a inmediaciones de los ríos Yucaes y el Pongora. La producción agropecuaria es acorde con los tres climas o pisos ecológicos.

Quinua desde tiempos remotos está dividido en dos mitades o barrios y en cada uno de ellos existen una serie de pagos que son unidades geopolíticas. Por el medio del "cercado de Quinua" o pueblo central, que es el centro administrativo y ceremonial del distrito, pasa una línea imaginaria que divide el pueblo y al distrito en dos mitades: *Lurin Sayuq* (hacia el norte) y *Hanan Sayuq* (hacia el sur). Esta división, tal como resalta Mitchell (1978), es sumamente importante en la organización política, religiosa y ecológica de la comunidad.

11. Advertimos que hay pocas investigaciones contemporáneas sobre Quinua; en la Universidad de Huamanga, sólo hay tres tesis, destaca la de Sabino Arroyo sobre Ideología Andina (1981). A fines de la década del 70 Mitchell William hizo estudios profundos sobre agricultura hidráulica entre otros.

MAPA Nº 2: LA COMUNIDAD DE LURIN SAYUQ Y HANAN SAYUQ (QUINUA)





Percibimos esta importancia a cuatro niveles:

- a) En el sistema de riego: cada mitad tiene un dominio sobre las aguas y hace por separado su *yarqa aspiy* (limpieza de acequia), que es la fiesta más conservadora e importante. Es muy trascendente la irrigación en la vida política y ritual de Quinua. la misma división en barrios tiene una base hidráulica (Mitchell, 1978).
- b) En la ceremonia religiosa: antes, por competencia, celebraban la fiesta patronal, a un año cada mitad.
- c) Matrimonio: hay una tendencia hacia la endogamia de mitad e incluso de comunidad. La residencia es patrilocal, pero si el hombre va a la mitad de su mujer tiene acceso a sus aguas y tierras. Tiempos atrás, era estricto el ingreso y salida de los "fieles" de la iglesia (incluidos los novios) por la respectiva puerta de su "mitad".
- d) *Lurín Sayuq* está asociado a la parte alta, es más pequeño en extensión, estaría emparentado a lo femenino, culturalmente es más tradicional e "indígena", mientras que *Hanan Sayuq* está asociado a la parte baja, es más grande en extensión y estaría emparentado a lo masculino. Aunque es de advertir que Mitchell (1978) no está de acuerdo con las divisiones de alta y baja altitud.

Quinua tiene una población estacional desde 1940. Para 1985 se estimaba una población de 6,048 habitantes, con una densidad de 73.7. Ligeramente hay más mujeres que varones y sólo unos ochocientos son considerados como población urbana. Llamahuilca es el pago que tiene mayor población, luego del "cercado de Quinua".

Más del 60% habla exclusivamente el quechua; sólo el pueblo central cuenta desde 1974 con alumbrado eléctrico por las noches, hasta determinada hora. Por Quinua pasa la carretera Ayacucho-Tambo-Río Apurímac y los pagos más importantes cuentan con acceso carretero.

## B. BREVE HISTORIA

Hace 20,000 A.C. al lado occidental de la comunidad vivieron los primeros hombres de Pacaicasa en un lugar llamado *Pikimachay*. Posteriormente entre 800 a 1,100 D. C. a media altura de Quinua se asentó la capital de Wari, el primer Imperio Andino que albergó a más de 50,000 habitantes.

La primera fundación española de Huamanga se realiza en 1539 en Quinua, y un año después se cambió a su actual asiento.

Los jesuitas fueron propietarios de las haciendas de Ninabamba y Suso (Quinua). En el S. XVIII, esta misma orden formó las cofradías de Suso y Qeqra.

En la Colonia, Quinua, era uno de los doce curatos de la provincia de Huamanga. Cuando se produce el movimiento de Túpac Amaru los quinuinios marcharon al Cuzco para contraponérsele. Posteriormente, en la batalla del 9 de diciembre de 1824 en los campos de Quinua, tuvieron destacada participación.

En 1857 Quinua ya formaba parte de la provincia de Huamanga, el 7 de octubre de 1907 obtiene el título de Villa y recién el 3 de enero de 1940 fue reconocida como comunidad.

## C. ESTRUCTURA ECONOMICA Y SOCIAL

Quinua (que en extensión es el distrito más grande de cuantos hay a su alrededor), para 1985 tenía 2,264 hás. de tierras agrícolas. De ellas 1,330 eran de secano y 934 de riego. En orden de importancia, la superficie cosechada para 1985 fue de 47.0 hás. de maíz amiláceo, 42 hás. de cebada, 26 hás. de trigo y 21.0 hás. de papa (Anuario Estadístico CORFA, 1985)<sup>12</sup>.

Toda la superficie cultivada está distribuida en general en los tres pisos ecológicos que existen. Estas tierras agrícolas están en manos de pequeños propietarios, no hay propiedad comunal de tierras de cultivo reduciéndose ésta a pastos; tampoco existen haciendas. Se debe anotar que algunos quinuinios tienen tierras en la parte norte de la selva ayacuchana incluido los márgenes del río Ene.

La complementación económica se hace efectiva, además, a través de la feria dominical que se lleva a cabo en la capital distrital y en el distrito contiguo de Vinchos. Acuden a la feria de Quinua, campesinos de los distintos

12. Al parecer esta información es dudosa porque la superficie cosechada ni siquiera se aproxima a la cantidad de tierras con riego, a no ser que por efectos de la violencia se haya dejado de sembrar, aquel año, una buena cantidad de hectáreas.



pagos, incluido de las alturas así como de Huamanguilla y Ayacucho. Llevan diversos productos, que en buena medida son intercambiados a través del trueque o *yanqui*, ahora acicateado por la fuerte inflación.

Además, los quinuinios (tal como informa Mitchell, 1978) han obtenido tradicionalmente, por medio del comercio con otras áreas del Perú, productos como la coca y otros de las selvas montañosas del este, y la lana y el cuero de Huancavelica, una región de la alta altitud del oeste. Nosotros diríamos que la economía agrícola en Quinua atraviesa por un tránsito de economía de autoconsumo a una economía mercantil.

Aparte de la agricultura y la escasa ganadería, la artesanía es un rubro importante, sobre todo la cerámica<sup>13</sup> que está destinada a la venta. Los motivos van pluralizándose ya que antes eran fundamentalmente motivos religiosos, ahora, se ha asimilado la temática indigenista. De Quinua proviene la bella y original iglesia de barro-cocido que da vueltas al mundo y que constituye el objeto más popular de la artesanía ayacuchana. Confeccionan, además, el torito (representación estilizada de animales, incluido llamas), el *ucumari*, que simboliza a un animal mitológico, pero que puede ser también el mismo "demonio", imágenes de *qarqachas* (un "condenado" incestuoso).

El grupo que va diferenciándose es el que se dedica al comercio y a la artesanía, la migración temporal va a ir ahondándose. Migran preferentemente a Lima, Cañete e Ica a la cosecha del algodón; además a Huancayo y con mucha frecuencia a la selva ayacuchana y a Chanchamayo. La división social, base de la economía mercantil, la encontramos sobre todo en los artesanos con la especialización de los productores. Para el caso de Quinua, no podemos hablar de una "burguesía rural" ni de "obreros agrícolas".

En el aspecto político, algunas autoridades tradicionales, hace quince años que ya no tienen vigencia y fueron reemplazadas por los tenientes y Agentes Municipales.

Finalmente, en el distrito de Quinua predomina una economía transicional, hay poca diferenciación interna y poca división social del trabajo; aunque la tendencia es hacia un mayor desarrollo de una economía mercantil. Sin

13. Al respecto hicieron serios estudios el profesor y etnólogo suizo Jean-Christian Spahni, José Sabogal y recientemente Saúl Domínguez.

embargo, se mantiene una serie de elementos que configuran la vigencia de la comunidad, como las formas cooperativas de trabajo como la *minka* (aunque va perdiendo importancia) y el *ayni*, el pensamiento, las fiestas, la posesión territorial, la identidad que los caracteriza.

#### D. LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Los campesinos atribuyen un origen mítico a la construcción de la iglesia y a la aparición de la Virgen de Cocharcas, patrona de Quinua. Asimismo, nuestro informante Maximiliano Límaco (66 años) cuenta que en la Batalla de Ayacucho, la virgen de Asunción "correteaba" en la Pampa de la Quinua, augurando el triunfo patriota, mientras que el niño Dios de la Virgen de Cocharcas, con la hondita en la mano se encontraba en una parte prominente para defender la población (se le conocía como *Huaracaq* Niño: el Niño que Hondea) (Víctor del Aguila, 1940).

Bajo el aspecto eclesiástico, el distrito de Quinua es una parroquia. Hoy ha bajado el fervor religioso y la influencia educativa que tuvo en la década del 70, entre algunos factores debido a que no hay un párroco permanente hace ocho años y a la fuerte influencia que viene adquiriendo la iglesia evangélica.

Antes, la iglesia tenía tierras en la ceja de selva y entre cincuenta y sesenta cabezas de ganado, además hasta 1971 poseía en total diecinueve terrenos en el mismo distrito (ochenticuatro yugadas). A diecisiete años de aquella fecha, hoy sólo cuenta con veintiocho yugadas que están repartidas en diferentes pagos y están asignadas a diversos santos.

Dentro de las ceremonias religiosas que se acostumbran festejar tenemos en orden cronológico: San Pedro y San Pablo (29 de junio); Virgen de Cocharcas (patrona de la parroquia: 8 de setiembre); Señor de Exaltación (15 de setiembre en el anexo de Suso). Se nos informa que el año pasado, la celebración de la fiesta patronal decayó influenciada por la medida inflacionaria.

De otro lado, la secta de los evangelistas en Quinua se ha asentado hace veintidós años; crece su ascendencia por su mejor acción evangélica, su mejor organización e iniciativa. Hoy existen catorce iglesias evangélicas (sólo en el "cercado" hay cuatro) con un promedio de veinte a sesenta fieles cada una, que, según un informante que pertenece a esta iglesia, "tienen una influencia en cerca del 40% de la población".



Los evangelistas no beben licor, no consumen coca, cigarrillos, ni creen en los "Wamanis".

Además, en Quinua se mantiene la llamada religiosidad andina. Los campesinos son asiduos creyentes en el Tayta Wamani (Orqo Yaya, Orqo Dios) que es reconocido como un segundo Dios. Quienes los adoran más son los que tienen ganados y los *orqo runan* (hombres de las punas).

El Tayta Wamani es un ser divino terrenal simbolizado por los cerros, aunque se le rinde culto al espíritu escondido en el objeto material. Tiene todos los atributos y poderes sobre la naturaleza (hombres, animales y cosas), su presencia se siente y se escucha su voz, regula el comportamiento de los hombres, armoniza su vida social, pero también castiga a los "malos hombres".

En Quinua, los dioses andinos están jerarquizados en función de la mayor o menor elevación de las montañas y a la división política y social andina. Ambos criterios generalmente coinciden, aunque es discutible el segundo criterio por lo que merece una mayor indagación.

El Condorcunca es el Wamani central de la Comunidad de Quinua. En los niveles de pagos, el Wamani Ramos Pata es del pago de Llamahuilca; Wamani Cerro-churo es de Muruncancha, Wamani San Cristóbal es de Vista Alegre. A nivel más específico de anexos, el Wamani Wari Pampa es de Wakaurara; Tukunrara de Ccerayocc; Churucana, de Pampa-chacra. Por último, en la escala final equivalente a "qatu" o estancia, el Wamani Paqchapata es de la familia Simeón Navarro (en Llamahuilca) y el Wamani "Jerusalén" de Víctor Poma (en Vista Alegre) (Arroyo, 1981).

Algunos Wamanis toman nombres de santos o lugares sagrados como Wamani "San Cristóbal", "Jerusalén"; asimismo en algunas plegarias se les invoca llamándoles "Angel ...".

Sin embargo, en algunas prácticas existe una coexistencia o yuxtaposición entre el sistema religioso andino y el sistema religioso católico y que de acuerdo a momentos o contextos económico-sociales y culturales (actividad religiosa) se anteponen o se posponen dialécticamente. En el caso de Quinua encontramos:

CUADRO N° 2:  
EL SISTEMA RELIGIOSO CATOLICO Y ANDINO

Elementos	Sistema Religioso Católico	Sistema Rel. Andino
Rango	Familia Sagrada (Jesucristo)	Wamani
Patrones	Virgen de Cocharcas	Condorcunca
Templos	Iglesia	Cerro
Mensajeros	Angel	Waman
Intermediarios	Clérigo	"Pongo"
Organización	Abierta	Clandestina
Producción	Ideal	Ideal

Fuente: Adaptado de Solier, 1982

Principalmente se le rinde culto al Wamani en tres clases de ceremonias y ritos y éstas son comunes en el área andina: el *runa papapu* (medicina andina); "*animal pagapu*" (rito ganadero) y *chacra pagapu* (rito agrícola). Ellos se realizan a través de los intermediarios llamados "Pongos".

Tomando la idea central de Arroyo (1981) diremos que debe existir una constante reciprocidad entre el hombre (a través de tributos, ceremonias, ofrendas) y el Tayta Wamani (cuida el bienestar de la comunidad). Cuando esta relación de reciprocidad entra en crisis sobrevienen los castigos, enfermedades, la infertilidad de la tierra y la infecundidad del ganado. Sin embargo, en épocas de crisis se refuerza la fe, pero hay una asimetría en la reciprocidad.

Es importante anotar que Quinua está poblado de lugares sagrados como Wari, Infiernillo, Apucancha (lugar de gentiles y peregrinación de brujas) e Incapatianan.

Percibimos, pues, una interesante asociación de diversos lugares al Wamani, los nombres de las alturas están emparentados al Inca y la parte media a los Waris. Existe un triángulo formado por *Huamanguilla*, *Condorcunca* y *Llamahuilca* (más allá hay un sitio denominado *llama-rumi*), lugares que están asociados a animales que en el área andina tienen una importante significación religiosa. Asimismo, Quinua se encuentra entre cinco importantes Wamanis que forman dos triángulos: por un lado las Wamanis Rasuwillca, Condorcunca y Pikimachay; y por otro lado, los Wamanis Condorcuna, Campanayoq y Acuchimay.



Asimismo, existe una serie de mitos, como el origen de sus primeros hombres, sobre la aparición de la Virgen de Cocharcas, del "Huaracaq Niño", del Inkari; se cuenta que el nacimiento, la perfección y generalización de las famosas iglesias y demás objetos de arcilla, fueron posibles con las indicaciones de los espíritus sobrenaturales.

También dentro de las creencias religiosas del campesino notamos la constante presencia de "Los gentiles y las tres eras de la Humanidad", del *uma* o las "voladoras" (así se les conoce en Quinua), de los "condenados", del *qarqacha* y de "Juan el Oso". En la mayoría de ellos encontramos procesos sincréticos y elementos que se yuxtaponen.

Lo destacable, para finalizar, es que a pesar que Quinua ya no es una "comunidad tradicional", a pesar que hay una cada vez mayor integración a una economía de mercado, a pesar que está sólo a 30 Km. de distancia de la capital del departamento de Ayacucho (con la que se vincula por una carretera asfaltada), se sigue manteniendo con fuerza la religiosidad andina y una serie de rasgos culturales pre-hispánicos.

### 3. LLAMAS Y "LLAMICHUS"<sup>14</sup> Y SU FAMILIA IDEOLÓGICA

Abordamos esta parte porque consideramos que tiene mucha relación con la imputación de incestuoso a los pastores de puna y con un castigo sobrenatural al transgresor.

Las evidencias arqueológicas más antiguas de llamas domesticadas por debajo de los 3,800 metros de altitud están en Pikimachay (período Chihua 6,500 - 5,100 A.P.) (Pozzi-Escot-Cardoza, 1986). Entre los waris (800-1,100 D.C.) encontramos a este camélido cumpliendo una importante función religiosa. En la época incaica, al parecer la región de Huamanga albergaba gran cantidad de rebaños de llamas estatales, quizás superado sólo por los Collas (Murra, 1983: 94).

En la Colonia se usaban "carneros de tierra" para el transporte de azogue de las minas de Huancavelica con destino a Potosí, los que necesariamente

14. Con el término "llamichu" se conoce en la región de Ayacucho a los campesinos de las punas que poseen llamas y se dedican al intercambio de productos, en pequeña escala, con los campesinos de los valles y quebradas utilizando como medio de transporte de carga precisamente a estos camélidos.

pasaban por Ayacucho. Asimismo, la importancia del arriaje con llamas tiene larga trayectoria en Ayacucho.

En la actualidad en la región de Huamanga existe una apreciable cantidad de camélidos, los mismos que están en poder de las comunidades campesinas, aunque su tendencia es que éstos vienen disminuyendo. La provincia de Lucanas (33,897 llamas para el año 1985), seguida por la provincia de Cangallo (con 18,669 llamas para 1985), son las que tienen en su haber el mayor número de camélidos del departamento de Ayacucho. No hay ninguno en Vilcashuamán y existen muy pocos en La Mar. Mención aparte merece el departamento contiguo de Huancavelica que ocupa el tercer lugar, después de Puno y Cuzco, en poseer estos camélidos.

En la región centro-sur, entre 1920 y 1950, hallamos toda una red comercial a través de llameros, teniendo por centro a Huancavelica. Los llameros huancavelicanos iban tanto a la costa como a la sierra (Ayacucho, Apurímac, Cusco). El circuito Huancavelica-Puquio (Ayacucho) se hacía en once jornadas; a Cora Cora llegaban en doce jornadas; a Ayacucho ingresaban por dos rutas en un promedio de siete jornadas (Valderrama-Escalante, 1983).

Actualmente los pastores de Parinacochas y otros del sur del Perú tienen preferencias por ir a comerciar a la zona de Apurímac, en especial a la provincia de Abancay, Andahuaylas, Antabamba y Aymaraes.

Aproximadamente hasta las décadas del 40-60 había otro circuito comercial de "llamichus" a nivel de la provincia de Huamanga. Personalmente vi tres centros donde llegaban: Magdalena, Jr. Tres Máscaras y Qarganpata (Jr. San Martín). Hoy es raro ver en la ciudad de Ayacucho la presencia de llamas.

Para 1948, concretamente en Quinua había ochentiocho llamas, doce alpacas y tres vicuñas. Hasta 1984 seguían habiendo en Pallcca (Moya), Saraqocha, Machaycancha e inclusive los "llamichus" bajaban de las alturas a la feria dominical de Quinua. Sucede que como producto de la reciente violencia los "puna runas" bajaron a refugiarse al poblado central de Quinua, pero las llamas ("cerca de cuatrocientas a quinientas") no se adaptaron al clima y por ausencia de un adecuado forraje murieron.

Hay una comparecencia activa de "llamichus" en la feria dominical de Huanta, donde se pueden ver hasta un promedio de cien llamas. A pesar que



la tendencia es que las llamas vienen disminuyendo numéricamente, sigue teniendo una importancia relativa en relación a otros medios de transporte animal, particularmente en las comunidades campesinas de altura.

Todo lo mencionado hasta ahora, evidentemente ha marcado fuertemente los rasgos de la cultura andina de la región de Huamanga y ciertamente la llama y el "llamichu" no son ajenos a una serie de manifestaciones de la religiosidad regional, inclusive diríamos que éstos tienen su "familia ideológica" vinculada estrechamente a los Wamanis y Gentiles.

## SEGUNDA PARTE:

### EL INCESTO COMO FENOMENO SOCIAL

#### I. EL INCESTO EN EL AREA ANDINA Y AYACUCHANA

Creemos necesario, tocar cuatro aspectos relacionados al incesto en general y aspectos conexos, que nos servirán de contexto sociológico, para comprender mejor nuestro tema central.

##### 1. FAMILIA, PARENTESCO Y SEXUALIDAD

La unidad social más importante en la vida diaria de los campesinos de los Andes es la familia. A partir de la familia elemental se crea una serie de relaciones sociales, a las que van unidas ciertos deberes y derechos o ciertas formas distintivas de comportamiento. De esta forma el sistema de parentesco es parte de una red de relaciones sociales que Radcliffe-Brown (1974) llama estructura social.

En la familia andina tiene una particular importancia la familia extensa o ampliada para la reproducción de las relaciones sociales vigentes. La familia andina, a su vez está conectada potencialmente con muchas familias por medio de una serie de lazos de parentesco, logrado entre los miembros de esta familia. La parentela incluye a muchos miembros, que en algunos lugares como Quinua se les llama a todos "familia" o "ayllu". De ahí que en general no se debe identificar la noción de "familia" en el área andina, con la familia nuclear y extensa.

Ya Ossio (1980 b: 237-238) advirtió la importancia del parentesco, al señalar la colaboración de un conjunto de individuos, por ejemplo, en un techado de casas; al mencionar que las terminologías clasificatorias de parentesco mantienen su antigua estructura; e indicando que el temor al incesto,



además de sugerir el grado de conciencia que se tiene sobre el parentesco en la sociedad andina, guarda correspondencia, por un lado, con la existencia de numerosas categorías de parientes con los cuales está prohibido unirse sexualmente y por el otro, con la tendencia a forjarse uniones conyugales entre miembros de la misma comunidad o patrón de orientación endogámica.

De esta forma el parentesco servirá para establecer la herencia, instituir relaciones de ayuda y cooperación y fijar el control social para evitar relaciones incestuales (García, 1984). El parentesco es, pues, un tipo de relación social fundamental bajo la cual se canalizan todas aquellas formas diferentes de relaciones sociales, variando su carácter de acuerdo a que sean las sociedades "complejas" o no.

Por el carácter de nuestro estudio y el enfoque que queremos darle, enfatizamos la alianza antes que la descendencia. Aunque ambos sistemas reclutan el mismo grado de parientes, los categorizan de distinta manera.

El parentesco en el área andina es generalmente bilateral y se establecen bajo tres formas: el consanguíneo, el de afinidad y el parentesco espiritual.

Debemos destacar que en Quinua y el área andina hay términos únicos en quechua que sirven para denominar indistintamente a varias relaciones de parentesco. Asimismo, debemos relatar que una vez establecido el matrimonio andino (*uywanakuy*), si bien se entablan relaciones de parentesco por afinidad, las denominaciones a este tipo de parientes no son rígidas como cuando se establecen luego del matrimonio civil o religioso. Por ejemplo los cónyuges se llaman entre sí *compañiruymi* (mi compañero), todavía no se usa la denominación de *masa* o *llumchuy*, ni los padres de los cónyuges se llaman entre sí compadres.

Nosotros concebimos con Malinowski (1931: 45) que la familia, el parentesco y la sexualidad presentan una unidad orgánica imposible de romperse. La sexualidad la consideramos como una fuerza sociológica y cultural que comprende un amplio espectro que se proyecta sobre gran parte de la dinámica cultural; no es una simple relación carnal entre los individuos.

En toda sociedad hay una serie de límites dentro de los cuales se ejerce la vida sexual, hay métodos que mantienen estos límites y penas que recaen sobre sus infractores. En los Andes hay una serie de tabúes generales que se refieren a formas de sexualidad que son reprobables, indecentes o desprecia-

bles, ellas son desviaciones y aberraciones del impulso sexual, los cuales evidentemente requieren ser profundizados en investigaciones más específicas.

Pero también hay un conjunto de tabúes sociológicos, principalmente el adulterio y el incesto, aunque es menester aclarar que este último, no es correcto reducirlo a una simple regla sexual.

Criticamos la tendencia de muchos antropólogos "indigenistas" de presentar al indígena ante el mundo de la mejor manera posible. En el enfoque de ellos no cabría, además de lo señalado líneas arriba, una serie de conflictos en la familia andina. Sin embargo, como dice Webster (1980: 191-192), no por ello tampoco se debe de pasar por alto las imputaciones tendenciosas de que han sido objeto los indígenas.

La característica de la familia como institución central y básica de la organización social de las comunidades andinas, es que ella es armónica y estructurada, pero como toda sociedad también presenta desorganización (Bolton, 1975).

## 2. DESCENDENCIA, SISTEMA DE ALIANZAS Y REGLAS SOCIALES

### A. DESCENDENCIA Y UNIONES PROHIBIDAS

En los Andes, a pesar que predomina la tendencia a la bilateralidad, no se excluye la presencia de principios unilineales de filiación, particularmente en la puna alta, donde en algunos casos predomina la patrilinealidad y en otros la matrilinealidad (En Sarhua y Huarcaya, en Ayacucho, las estancias de ganado son heredadas matrilinealmente).

El *ayllu* y la "casta" son sistemas de parentesco que enfatizan la descendencia. John Earls (1968: 30) traza para Vicos (Ancash) y Sarhua (Ayacucho), tres reglas de matrimonio, que bien pueden hacerse extensivas a otras comunidades andinas, ellas son:

- a) Que las dos personas no estén a menos de cinco generaciones de separación.
- b) Que pertenezcan a diferentes linajes, y



- c) Que no pertenezcan al linaje de la madre del otro (Por la filiación complementaria).

En estos grupos, implícitamente también está vedado el matrimonio entre los que llevan un apellido común porque refleja unidad de "casta", aunque esta prohibición es relativa. No pueden casarse con los compañeros del *ayllu* porque se consideran entre sí parientes (aquí el término de *ayllu* está vinculado a los parientes consanguíneos, no a localidad), extendiéndose el *ayllu* en algunos casos hasta primos segundos y en otros hasta primos terceros.

### B. EL SISTEMA DE ALIANZAS Y LAS REGLAS SOCIALES

La perspectiva descententista debe ser necesariamente complementada por la perspectiva aliancista para aproximarnos al matrimonio y al parentesco ceremonial, ya que el sistema de alianza, recalca el lenguaje de intercambios que llenan las relaciones parenterales (Mayer, 1980: 462). Tanto en el matrimonio como en el parentesco ceremonial, encontramos en los Andes una serie de reglas prescriptivas y proscriptivas, siendo el sistema andino básicamente proscriptivo.

En esta parte no es nuestro propósito entrar en detalles sobre el matrimonio en general <sup>1</sup> nos basta con precisar que el matrimonio es una institución (incluimos al *uywanakuy*) esencial para que los individuos alcancen el orden social pleno y por consiguiente los status de adulto y comunero, encontramos en él una dimensión individual y una dimensión colectiva, en este segundo caso es visto como una alianza entre grupos y del cual depende la reproducción de la sociedad (Ossio-Medina, 1985).

Las reglas prescriptivas para el matrimonio en los Andes son:

- a) Una tendencia hacia una orientación endogámica. Por ejemplo en Quinua se da la endogamia comunal (de distrito) y de mitad. La endogamia tiene una raigambre histórica desde los incas y actualmente podemos hallar niveles bajos y altos de endogamia (X. Albó y Mamani, 1980).

1. Al respecto ver más detalles en Mauss (1967); Ossio-Medina (1985: 104-105). Sobre la ceremonia del matrimonio en la selva del Apurímac es interesante la información que proporciona Luis E. Caveró (1957: 286).

- b) Intercambio de hermanos reales o clasificatorios (*truicusunchik* o *ayni*), aunque hay que aclarar que en algunos lugares la preferencia de matrimonio no necesariamente implica regla prescriptiva.

Tampoco es nuestra intención entrar en detalles sobre el parentesco ceremonial (ritual, espiritual, "ficticio", simbólico)<sup>2</sup>; nos basta con indicar que es un conjunto de relaciones que se establecen entre dos o más grupos domésticos que adquiere un carácter sagrado luego de haberse llevado a cabo un ritual (Agüero, 1985), a través del cual se da origen a un comportamiento muy respetuoso y solidario. La existencia de una amplia gama de modalidades de parentesco ceremonial responde a requerimientos vitales de las comunidades que tratan de expandirse sin perder su cohesión social, basada principalmente en las relaciones de parentesco (Ossio-Medina, 1985). Es una de las instituciones que se le concede más importancia en la sociedad andina y que actúa de catalizador de los distintos componentes de la estructura social.

Por las reglas prescriptivas para el parentesco ceremonial, sabemos que su establecimiento de preferencia tiene una tendencia endogámica y de supremacía con personas que no sean parientes; aunque son diferentes los comportamientos en comunidades y en haciendas y según el grado de integración con el mercado.

Pero también en los Andes vamos a encontrar una serie de reglas proscriptivas, que para los fines de nuestra investigación, son los que más interesan. Además de la prohibición del adulterio, de la poligamia y la polian-dría, una regla proscriptiva general para el matrimonio es la prohibición de las alianzas entre parientes consanguíneos hasta el cuarto grado o primos terceros, el matrimonio entre algunas categorías de afines y las uniones sexuales y el matrimonio con los parientes ceremoniales, que también son consideradas incestuosas (de acuerdo a la importancia de ellos y a que sean éstos concertados en forma directa o en forma indirecta). Las más sancionadas son las que se establecen con el *qatun* padrino (padrino grande) y el compadre de "ramo" que se realizan en torno al matrimonio.

2. Ver más detalles en Sonia Agüero (1985: 12); Ossio-Medina (1985: 115, 122).



### 3. EL INCESTO Y LOS CASOS ESPECIALES DE ALIANZAS CON PARIENTES

#### A. ASPECTOS CONCEPTUALES

Definimos el incesto como una relación sexual y matrimonial prohibida<sup>3</sup>, que afecta a la regla de donación-alianza, entre ciertos grados de parientes socialmente reconocidos. El tabú del incesto regula tanto uniones maritales como extramaritales, uniones sexuales o uniones conyugales (matrimonial o concensual).

Hemos encontrado que en los Andes la prohibición sexual y matrimonial se presentan siempre juntas, nos fue difícil encontrar que una relación sexual sea considerada lícita y aceptada y que se prohíba el matrimonio o viceversa. Aunque, claro está, que la mayoría de los estudios del sistema social andino enfatizan sólo la unión matrimonial vedada (Ossio, 1980a; Mayer-Bolton, 1980).

Además es probable que muchas uniones sexuales incestuosas casuales no sean repudiadas y sancionadas, dado que dichas relaciones se dan en forma clandestina y privada, no se conocen públicamente, lo que no significa que sean socialmente permitidas y sean lícitas. Mientras que un matrimonio incestuoso (incluimos el matrimonio andino) que es un acto social, necesariamente es a todas luces prohibido y sancionado.

Es conveniente indicar que en los Andes el enamoramiento, el juego amoroso entre parientes termina casi siempre transgrediendo el tabú del incesto, ya que enamoramiento y cópula van juntos. Lo que es diferente entre los cubecos donde el juego sexual externo entre hermanos no termina con la introducción del pene y sólo esta introducción le da el carácter incestuoso. Nuestro tema de estudio se refiere al incesto real, tangible, patente, empírico (no "imaginario" o místico)<sup>4</sup>, y dentro de él, el incesto ordinario y común, o sea, que no tienen un carácter ni fin ceremonial y sagrado, sino se dan entre personas de la comunidad con un carácter profano.

3. Tanto la relación sexual, que es una alianza pasajera, como el matrimonio que es una alianza permanente, son dos formas de intercambio de mujeres según Pitt Rivers (1979).

4. Al respecto ver Otto Rank, quien estudió las características incestuosas de mitos y leyendas. Roheim ha hecho algo parecido.

En los Andes generalmente las relaciones incestuosas se dan en forma seria y de larga duración, por lo mismo que son descubiertas tarde o temprano (no nos referimos ni lo excluimos a las casuales y de corta duración). Estas sólo pueden darse en un tipo especial de convivencia que no precisamente es el *sirvinakuy* o *uywanakuy* (que nosotros los concebimos como parte del matrimonio andino).

Generalmente en una práctica incestuosa no hay *yaykupaku* o *warmiorqoy* (el pedido de mano), puede darse el enamoramiento y luego conviven de facto en forma ilegal y clandestina (de ahí que no podemos comparar con el *sirvinakuy*). Asimismo, esta convivencia especial o concensual no termina en el matrimonio religioso ni civil. Pero siendo diferentes, se relacionan con el *sirvinakuy*, porque ambos tendrían fines de satisfacción sexual, cooperación económica y ayuda mutua (en algunos casos en forma vedada y en otros en forma abierta). Los involucrados en la convivencia especial del que hablamos no cumplen deberes ni obligaciones propias de los cónyuges, ni está aceptada socialmente la unión, como sí sucede en el *sirvinakuy*.

A diferencia de las disputas estudiadas por Bolton-Bolton (1975) que se da al interior del grupo doméstico, en el que predominan los conflictos esposo-esposa; el incesto sería un conflicto (si así se puede llamar) a nivel de la familia extensa (está incluido el parentesco espiritual) y que repercute a nivel de toda la comunidad. Estos conflictos incestuosos atacan contra la supervivencia, el orden y la armonía de la familia extensa y de la misma comunidad, dentro de una dinámica de fluidez, en ambas direcciones, entre lo individual y lo colectivo como parte de un todo articulado. Debemos verla como una de las manifestaciones de anomia social, si su transgresión escapa con frecuencia a las reglas de control social, que afecta a un conjunto de relaciones sociales.

En las comunidades campesinas son concebidos como pecado grave junto con el robo y el homicidio.

Los campesinos ayacuchanos designan a una relación incestuosa con distintos nombres; *ayllullanwan ka kuq* (sólo con su pariente está); *yawarllanwan kakuq* (sólo con su sangre está); *yawarllanwan waqrakuq* (sólo con su pariente se hace cornudo); *yawarllanwan ichinakuq* (sólo entre parientes se montan, es una forma peyorativa de decir). Así se pueden agregar a las palabras quechuas que designen pariente, familia, sangre, un conjunto de palabras como *puñun* (duerme), *purin* (camina), *pierdeq* (se pierde), *sakuanaqup*, *satinakuq* (mantienen relaciones sexuales). Y si se quiere designar al incestuoso con una sola palabra le dicen *qarqacha* o *wagra*.



CUADRO Nº 3: UNIONES CONSIDERADAS INCESTUOSAS EN QUINCE COMUNIDADES ANDINAS

	COMUNIDADES QUECHUA					COMUNIDADES AYMARA									
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)	(9)	(10)	(11)	(12)	(13)	(14)	(15)
Parentes por Consanguíneos	XXXXXXXXXX	XXXXXXXXXX	XXXX		XXXXX	X	X		XXXXX		XX		XXXXXXXXX	XXXXXX	
Parentes por afinidad	XXXXXX	XXXXXX									XXXXX	XXXXX			
Parentesco ceremonial	XXXXX	X	XX	X	X	X	X	X	X	X					XXXXX
Sistema de descendencia	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X		X	X	X	X

FUENTES: 1) QUINUA: Información recogida en una reunión del "Club de Madres" en noviembre de 1988. 2) CHUNGUI: Julio García, 1984. 3) CHUSCHI: Billie Jean Isbell, 1980. 4) SAPHUA: John Earls, 1968. 5) CHOGUEHUARCAYA: Upliano Quipe, 1969. 6) QUILLOAC (CANARIS): Leslie, Ann Browning, 1980. 7) UCHUMARCA: Stephen B. Brush, 1980. 8) TANGOR (PASCO): Mayer, 1980. 9) PUGUIO PAMPAN (HUANUCO): Roderick R. Burchard, 1980. 10) VICOS (ANCASH): Earls, 1969; William W. Stein, 1980. 11) QUERO: Oscar Nuñez del Prado (1970) y Steven S. Webster, 1980. 12) CHUCUITO: John M. Hickman y William I. Stuart, 1980. 13) IRPA CHICO: W.E. Carter, 1980. 14) GOLLAS: R. Bolton, 1980. 15) COCHABAMBA: Albó y mamani, 1980.

5. El "Club de Madres" se formó a iniciativa del Centro de Salud de Quinua en 1974. Inicialmente con diez integrantes del "cercado de Quinua"; en un segundo momento se organizaron diez clubes en distintos "pagos"; actualmente se ha reducido a uno solo con noventa miembros de diversos "pagos".

### B. UNIONES CONSIDERADAS INCESTUOSAS

A través del Cuadro Nº 3, indicamos algunas uniones prohibidas en once comunidades distintas de habla quechua (las cinco primeras se ubican en el departamento de Ayacucho) y en cuatro comunidades de habla aymara. Si bien no se remarcan todas las uniones que se consideran incestuosas, se encuentran de preferencia las que con más frecuencia se mencionan y resaltan. Iniciamos indicando las alianzas que se consideran incestuosas en Quinua, como patrón de referencia, por ser nuestro centro de información etnográfica.

Las conclusiones que sacamos de estas uniones prohibidas en diversas comunidades del área andina son:

- La casi totalidad de interdicciones se refieren a la imposibilidad de la realización de matrimonios con parientes hasta determinados grados. Pero en el área andina, reiteramos, la relación sexual y matrimonial vedada con determinados grados de parentesco siempre van unidas.
- Algunas prohibiciones enfatizan la descendencia (el *ayllu*, no como familia, y la casta) tanto de grupos unilineales como de grupos bilaterales; y otras el sistema de alianza (matrimonio y compadrazgo). Creemos que ambas perspectivas ayudan a entender el fenómeno del incesto en los Andes, aunque nosotros privilegiamos la segunda dimensión.
- Dentro del sistema de alianza, en algunas comunidades, el tabú abarca a un gran número de parientes (en algunas hasta la quinta generación y a parientes clasificatorios) y en otras son muy precisos y concretos (hasta primos primeros).
- No existe un patrón uniforme de prohibiciones para el área andina. Varían por zonas, por los diversos pisos ecológicos, por el tipo de organización social, por el grado de mestizaje. Sin embargo, es posible, con mucha reserva, agrupar las interdicciones en dos grupos culturales que presentan algún nivel de homogeneidad: las zonas de habla quechua y las zonas de habla aymara.
- Las regulaciones del incesto como dice Julio García (1984) se realizan sobre la base de aspectos culturales tradicionales y la influencia psicológica de la censura social a la que son sometidos los familiares de los transgresores. Nosotros agregaríamos que la regulación del incesto



también se efectúa sobre la base de la influencia de la religión católica que ha hecho variar de alguna forma las normas y reglas tradicionales.

- f) Dentro de las interdicciones de las uniones con parientes vemos que hay diferentes grados: las que están proscritas totalmente (Ej. padres con hijos), las prohibidas pero consentidas (Ej. entre primos, incluso primeros) y hay "casos especiales" de alianzas con parientes, que más responden a las particularidades de las respectivas organizaciones sociales.

### C. CASOS ESPECIALES DE ALIANZAS CON PARIENTES

Hay alianzas con parientes que las consideramos "casos especiales", ya que en algunas comunidades incluso son promovidas y en otras conllevan otro tipo de tabú sexual sin llegar a ser incesto.

No es considerada incestuosa las siguientes uniones con parientes que se dan en Quinoa (Ayacucho):

- a) Entre primos segundos y terceros.
- b) Entre cuñado (a) y cuñada (o): si el consorte muere es lícita esta alianza, si vive sería adulterio, no incesto.
- c) Tío con sobrinas de esposa, que no sea hija de la hermana.
- d) Entre los del mismo apellido (son parientes clasificatorios). En algunos sitios esta alianza se realiza para fomentar la solidaridad del grupo.

En Chuschi (Ayacucho) los parientes *karu ayllu* (parientes lejanos) pueden casarse entre sí, sino comparten sus apellidos paterno y materno (Isbell, 1980). Sucede igual entre los Qollas. Entre estos últimos también se permite el enlace con cuñada. (R. Bolton, 1980).

En el sur, entre los Macha (Bolivia) los hermanos mellizos de sexo opuesto deben de casarse ya que se considera la encarnación del modelo ideal de la unidad entre dos sexos (Platt, 1980).

En Cusipata no se proscribía el matrimonio con los consanguíneos del cónyuge. Los padrinos pueden tener relaciones sexuales con sus ahijadas y tener muchos hijos en diferentes mujeres (Malengreau, 1980).

En el norte, entre los Cañaris (Quilloac) podemos considerar casos especiales a las uniones que se dan entre tío y sobrina; sobrino con tía afín (tía por honor); entre primos hermanos cruzados por partida doble (Brownring, 1980).

En Uchumarca son permitidas las alianzas entre primos, algunos de primer grado. En algunos sitios los matrimonios entre afines, sean o no de diferentes generaciones se permite y son posibles, lo que no conlleva incesto (Brush, 1980). La función principal de este tipo de matrimonios es la limitación de las obligaciones mediante la consolidación de las redes de parentesco y la creación de un vínculo doble entre las parejas (B. Lambert, 1980).

Finalmente, en Saraguro (Ecuador) son frecuentes los matrimonios entre primos cruzados de primer grado y primos en segundo grado (los asistentes a la ceremonia matrimonial en esta circunstancia son limitados). El levirato y el sororato son tipos preferenciales, en un segundo matrimonio (también aquí hay una reducción significativa de los invitados potenciales) (Jim Belote y Linda Belote, 1980).

## 4. LAS TRANSGRESIONES AL TABU DEL INCESTO EN AYACUCHO

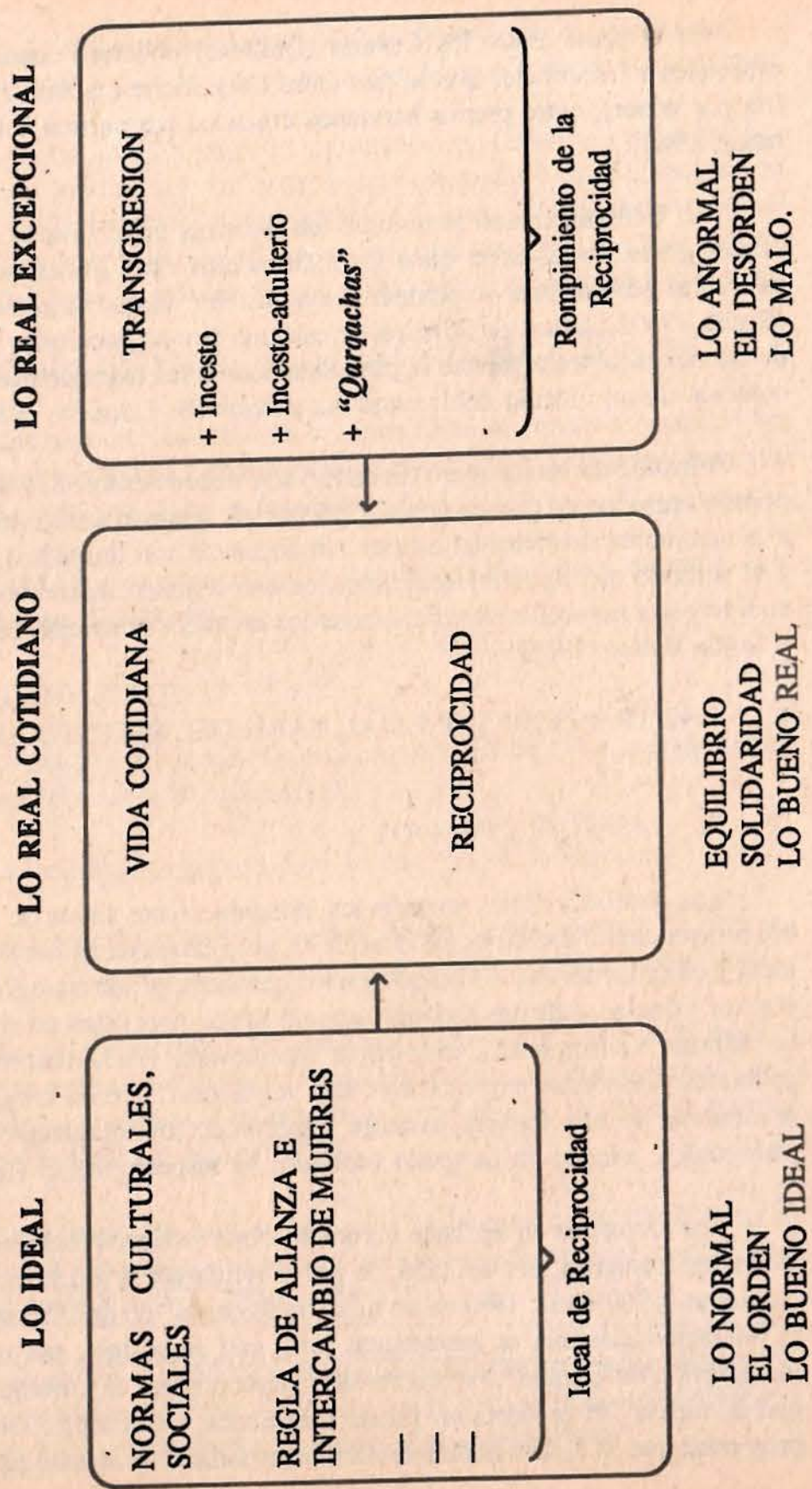
### A. ASPECTOS PREVIOS

Las normas y reglas precedentes indudablemente sirven de reguladores del ordenamiento social, es un ideal de él, pero una cosa es la regla como un ideal y otra distinta son los hechos, en los que siempre son transgredidos estas normas y reglas. Además diríamos que no habría necesidad de ella si es que no habrían violaciones. Como dijera Malinowski (1931) las afirmaciones generales y absolutas expresan sólo una regla ideal, que en la realidad, sólo se observa de una manera bastante imperfecta; los indígenas siempre las transgreden, aunque en un grado limitado. Al respecto ver el Cuadro N° 4.

Los casos que en adelante veremos sobre versiones reales de incesto o evidentes transgresiones del tabú, de por sí refutarían la afirmación que hace Arguedas (1960-1961: 198) en un tono "indigenista" de que "El incesto entre la población quechua es sumamente raro, casi imposible, por constituir la transgresión de un tabú". No queremos tampoco llegar al extremo de afirmar que el incesto se presenta en forma masificada y frecuente. Diríamos con propiedad que en el área andina existen bajos índices de incesto por la relativa



CUADRO Nº 4:  
LA INTERRELACION ENTRE NORMAS-VIDA COTIDIANA Y LA TRANSGRESION



fortaleza de las normas y controles sociales. Como en toda cultura, el estudio de las infracciones de la regla, al margen de su número, son de una gran importancia antropológica y sociológica.

Informarnos sobre los casos reales de incesto, particularmente en Quinua, fue difícil, los campesinos son herméticos para hablar, peor todavía cuando se trata de campesinos de las partes altas o *sallqas*. Fue más fácil que nos relataran un "cuento sobre *qarqachas*" que es más anónimo, generalmente también a nuestros informantes les contaron otras personas y no siempre supone individualizar y designar el nombre de los infractores.

Para la recopilación de versiones orales en Quinua, hemos diferenciado los "casos reales" de incesto o sea las vulneraciones evidentes, objetivas empíricas y tangibles, de las versiones sobre la creencia en los *qarqachas* que es el castigo sobrenatural intramundano al incestuoso. Esta distinción entre uno y otro podemos apreciar en los tipos de preguntas que hicimos en forma indirecta, sobre todo a los padres y abuelos de los alumnos del cuarto y quinto año de Educación Secundaria del Colegio "Libertad de América".

Sin embargo, en la realidad, en parte de las versiones orales recogidas, los campesinos mezclan ambas cosas, pero es posible diferenciar uno del otro y damos crédito a la información <sup>6</sup>.

Según las versiones orales recogidas, la mayoría de las transgresiones al tabú del incesto se refieren a relaciones sexuales intrafamiliares y éstas se presentan bajo la forma de convivencia especial (no *sirvinakuy*). Es raro encontrar un matrimonio incestuoso en el área andina.

En Ayacucho, se conocen de apellidos que evocan a incestuosos: Go, Ga, y en Quinua, Coo <sup>7</sup>.

6. En adelante vamos a emplear la numeración arábiga para codificar las versiones sobre incesto. En esta codificación, en primer lugar se distinguen las versiones orales (VOI), que fueron recopiladas directamente por nosotros; en segundo lugar, privilegiamos para el ordenamiento el lugar o zona a que se refieren los relatos que generalmente coinciden con el lugar donde se recogieron las mismas (excepto uno que otro que se refiere por ejemplo a la selva ayacuchana, pero fueron logrados en Quinua); en tercer lugar, en pocos casos en una misma codificación hay varias versiones pero que tienen unidad en tanto provienen de una misma zona y el informante es la misma persona.

7. En lo posible para evitar herir susceptibilidades, sólo consignamos las iniciales de los incestuosos (en algunos casos acompañadas de la segunda letra del apellido).



Curiosamente, en Quinua, la mayoría de las versiones se refieren a casos de "gran incesto": al incesto de padres con hijos, le sigue en importancia el incesto entre hermanos, luego entre compadres y son escasos entre primos y otros casos con parientes cada vez más distantes. Estos datos son confirmados por los resultados de la "Encuesta PARA 1987" que hicimos: a la pregunta de cuáles son "las relaciones incestuosas que más se dan", respondieron, en orden de importancia: entre padres e hijos 38.5%, entre compadres 19.2%, entre hermanos, 17.3%, entre primos 9.6% y otros 15.4%. Esto es reconfirmado al ver el motivo uno de la creencia en los *qarqachas* que tocamos en la tercera parte del presente trabajo.

A simple vista los casos de "gran incesto" son los más mencionados, aparecen en más versiones; pero, en la realidad, son los que se presentan con menor frecuencia, lo que es explicable: en la memoria colectiva del campesino queda latente e impregnadas las transgresiones más graves y lo cuentan con menudeo, más no así los "pequeños incestos", que siendo más usuales, muchas veces no se conocen o simplemente estando prohibidos y sancionados son permitidos. Hay pues un condicionamiento psicológico y condena en los casos de incesto real que se cuentan.

#### B. CASOS, GRADOS Y NIVELES DE TRANSGRESIONES

Para comprender mejor esta parte, veamos previamente el siguiente cuadro.

CUADRO Nº 5:  
TIPOS DE INCESTO, CASOS Y GRADOS DE TRANSGRESIONES

Tipos de Incesto	Casos de Incesto	Clases de Incesto	Grados y niveles de violaciones	
			"Gran Incesto"	"Pequeño Incesto"
Intergeneracional	- Padre con hija	Paternal	x	--
	- Madre con hijo	Maternal	x	--
	- Otros	--	--	x
	- Entre compadres	--	x	x
Generacional	- Entre hermanos	Fraternal	x	--
	- Entre primos	--	--	x
	- Otros	--	--	x

Fuentes: Elaboración propia.

De esta forma en Ayacucho encontramos los siguientes casos de quebrantamientos a la regla con sus respectivos grados y niveles:

#### a) Entre Padres e Hijos

Las distintas versiones orales sobre esta violación del tabú del incesto que encontramos son <sup>8</sup>:

VOI-02: Quinua; Informante: Francisco Chávez <sup>9</sup>

"Actualmente en Quinua hay relación incestuosa entre el padre (que enviudó) y la hija, aunque ésta ya tiene otro marido".

VOI-05: Quinua; Informante: XXX

"Entre parientes se casan, o sea entre familias. En realidad tenemos un señor con su hija conviven y tiene hijos pero no se convierten en jarjachas<sup>10</sup>. Este hecho se llevó en el año 1980 en Lorensayoq, esta familia llegó a convivir cuando fallece la madre tuvo dos hijos dándose cuenta se aleja su hija y se va a la selva y ahora vive cada uno aparte y sus bebés mueren".

VOI-10: Quinua; Informante: padres de Jesús Gutiérrez

"En la selva había una familia que vivía hijo y madre porque infortunadamente falleció su esposo esta familia integraban dos mujeres y un varón, ya que su hijo varón tenía 26 años ya tenía decisiones de casarse y le había dicho a su madre: mamá ya no soy un chiquillo, ya soy un varón que ya sabe defenderse en la vida y me voy a casarme y la madre le contestó porque hijo no puedes casarte conmigo porque todavía no soy tan vieja nos podríamos casarnos diferenciando tu nombre y mi nombre lejos de este lugar y al final llegaron a casarse madre e hijo después de dos o tres años trataron de comentar porque estaba solo con su madre y después de todo siguió con su propia hermana y se convirtió en jarjacha..."

8. Las versiones en quechua presentamos traducidas fielmente al castellano y los relatos en español los transcribimos tal y conforme los recogimos, sin ninguna variación.

9. Obviamos más detalles respecto al informante para simplificar el trabajo y hacer más ágil su lectura.

10. En este capítulo la terminología de *qarqacha* (o jarjacha) se usa para designar a los incestuosos así como para referirse a un tipo de "condenado" producto de un castigo sobrenatural por la misma infracción.



**VOI-11:** Quinua; Padres de Edgar Enríquez

“En el lugar llamado Acchapata se ha encontrado a una familia donde ellos compartían el amor con su mismo padre o sea padre con su hija. Ellos compartían como si fuera otra familia. Entonces este caso terminó en que el padre fallece y queda la hija y entonces la hija se casó con otro pariente. Esto ocurrió el año de 1920”.

**VOI-12:** Quinua; Padre de Víctor Gutiérrez

“Este caso se ocurrió en Moya. Un padre de familia estaba con su hija legítima. Su padre a su hija se cuidaba no dejaba que salía a la calle porque para él se cuidaba este suceso ocurrió en 1981 pero los habitantes de este pueblo querían agarrar no podían lo han seguido cuando salían al campo...”

**VOI-21:** Huamanga, Ticllas; Informante: Paulina Quispe

“Al morir su esposa, madre de la chica, el padre estuvo con su hija. El padre ya murió y la chica está en Lima. La gente decía que hacían asustar se decía que el hijo que tuvieron nació con cuerno y murió. Después este mismo mal padre estuvo también con su comadre, ella la visitaba frecuentemente hasta que no esté su esposo. La gente no le decía nada, sólo cuando se emborrachaban le insultaban”.

**VOI-22:** Huanta, Occopeja; Informante: Hilda Santa Cruz

“Conocí varios casos de incesto de padres con sus hijas que eran mis alumnas, ellas estudiaban ya grandes, inclusive llegaban a tener hijos. Las mamás justificaban al esposo diciendo que sus hijas se “han dejado hacer”.

**VOI-23:** Cangallo, Vischongo; Informante: Zenaida Fuentes

“En Vischongo allá por 1950 la madre estuvo con su hijo. La madre tomaba mucho, el hijo se burló. Apareció en estado y no sabía de quién era. Contó y para averiguar quien era el culpable simuló emborracharse y efectivamente el hijo se quiso aprovechar de la madre”.

**VOI-26:** Víctor Fajardo, Informante: Edilberto Jiménez

“Es el caso actual del secretario de la comunidad que es el que hace y deshace de la comunidad. Su mujer era infértil se hizo tratar y tuvo una hija, con quien llegó a convivir; éste convivía con ambas incluso ya tienen hijos con la hija. Este secretario dicen que también es brujo, la gente sólo especula y critica a sus espaldas,

pero no hacen nada contra él. Se dice que la relación incestuosa fue antes de ser autoridad y por lo que hablaba bien (estuvo un tiempo en Lima) lo eligieron. Dice la gente que camina como *qarqacha*”.

El incesto entre padres e hijos es la principal forma como se presenta el incesto intergeneracional. Esta transgresión en el área andina es considerada “gran incesto” y origina un alto nivel de sanción social. Hay más casos entre padre e hija (incesto paternal) que entre madre e hijo (incesto maternal).

La edad de los padres incestuosos generalmente es madura (cuarenta a cincuenta años) comprensible ya que se requiere que la hija haya alcanzado cierta madurez sexual, que la esposa haya perdido la frescura de la juventud, que la edad del padre no sea demasiado avanzada y que no coincida con la época en que las muchachas tienen “novio” o apoyo en hermanos mayores. En la mayoría de los casos se trata de padres viudos (VOI-02, VOI-05, VOI-10 y VOI-21), en dos sucesos son casados y en tres versiones el estado civil es impreciso.

La edad preferida para el incesto es la de catorce años, más o menos; el transgresor tiene generalmente respeto por las hijas no maduras sexualmente. Las relaciones incestuosas suelen durar algunos años, y como mínimo, se repite en varias veces. En algunas raras ocasiones el padre es seducido por la hija, que pretende lograr una mayor libertad bajo la amenaza de denunciarlo. No hemos encontrado un solo caso de relaciones incestuosas con varias hijas. Generalmente, los padres infractores se muestran celosos por sus hijas (Ej. VOI-12), les imponen una vida casera y reservada e impiden que se alejen de su casa. Es posible que a las prácticas incestuosas puede seguir, con el tiempo, un afecto casi conyugal.

Es ordinario que estos incidentes tengan publicidad tan sólo cuando intervienen facetas extrañas como son los celos, los intereses, la denuncia de la madre y los vecinos.

Notamos que en la VOI-22 y VOI-26, los padres tienen relaciones sexuales o conviven con sus hijas con el conocimiento de sus esposas, incluso en la primera versión la esposa justifica al esposo señalando que su hija se ha “dejado hacer”.

Asimismo, vemos que en dos relatos los transgresores reinciden en mantener relaciones incestuosas con otros parientes. En la VOI-11, es la hija



que luego de tener relaciones incestuosas con el padre, se casó con un "pariente"; en la VOI-21, es el padre, que luego de estar con la hija, mantuvo la misma unión prohibida con su comadre.

En la VOI-02, la hija "rehace su vida" y consigue otro marido; en la VOI-05 también es la hija que al darse cuenta de su situación se aleja y se va a la selva; en la VOI-21, la hija al morir su padre con el que convivía, se fue a Lima.

En la VOI-05 de la unión incestuosa nacen dos hijos; en la VOI-21, que tuvieron un hijo (que nació con cuerno y murió); en las VOI-22 y VOI-26 manifiestan haber tenido descendencia. Esto quiere decir que generalmente de este tipo de unión incestuosa nacen vástagos.

En la mayoría de las versiones orales, los padres incestuosos son campesinos "comunes", a excepción de la VOI-26 que es autoridad (secretario de la comunidad) y además se dice que oficia de brujo. Los diarios de la capital dieron cuenta en 1987 de brujos del interior del país que mantenían relaciones vedadas con sus hijas.

Hemos encontrado una sola ocurrencia (VOI-23) donde el hijo (se supone soltero) mantiene relaciones sexuales con su madre, aunque ella ignora del suceso, porque es poseída aprovechando su estado de embriaguez. En otro caso (VOI-10) madre e hijo llegan a casarse cambiándose de apellido y en otro lugar, siendo ella quien toma la iniciativa.

Se supo que entre 1979-1980 hubo dos muertos en Llamahuilca (Quinua), se trató de una señora y su hijo por intoxicación con folídol; las autoridades los encontraron juntos que yacían en la cama. Las opiniones hasta ahora están divididas; algunos asignan como causa de la muerte a un suicidio por estar manteniendo relaciones incestuosas y otros atribuyen a una muerte casual buscando combatir con folídol piojos y pulgas.

La profesora Daría Bustíos (69 años) nos informa que hay celos en las campesinas cuando sus esposos frecuentan la casa de sus madres, reprochándoles les dicen waynaykichiki (será pues tu amante, tu mujer), insinuando de esta forma la posibilidad de una unión prohibida.

Nos rebela el señor Isaías Alarcón (1987) que un condicionamiento para el incesto maternal podría ser la enviudez

## b) *Entre Compadres*

Las versiones orales que recogimos son:

VOI-01: Quinua; Informante: Haydeé Alarcón

"En el Club de Madres de Quinua se presentó un caso de incesto entre uno de sus integrantes y su compadre. La reacción del resto de los componentes del mencionado Club no se dejó esperar: la aislaron a la incestuosa y se fijan si lleva puesto o no vestido nuevo para que se burlen señalando que "hasta ella ya sabe usar vestido de niñas".

VOI-10: Quinua; Informante: Padres de Jesús Gutiérrez

"En un lugar denominado Moya, una señora había ido de visita, al llegar a su destino, preguntó a un chiquito que era el dueño de la casa diciéndole dónde se encontraba su padre; éste le respondió, está durmiendo con su comadre. La visitante inmediatamente imaginó que eran jarjachas. Otro día esa misma señora había ido a espectral y justamente convirtiéndose en llamas estaban saliendo gritando dirigiéndose a un lugar de campos verdesos situado en Aurelena Pampa en Moya... Esto pasó el año 1979".

VOI-23: Cangallo, Vischongo; Informante: Zenaida Fuentes

"Más o menos en 1950 Julián De... estuvo con su comadre y cuñada a la vez, convivieron al morir su esposo. Esto sucedió en Añaicancha, se escuchaba en las noches los gritos característicos de los *qarqachas*, qar, qar, qar. Del frente cierta noche Paulino De... le dijo: "Tío Julián no te qarqaches" entonces el ser demoníaco se clavó en una espina cerca a la casa de Paulino. De esta relación incestuosa tuvieron un hijo que vive, el viejo ya murió".

"En Vischongo, había tomado trago entre compadres todos quedaron dormidos, uno de ellos tuvo relaciones sexuales con la comadre, el compadre se dio cuenta y con un cuchillo lo mató al faltoso, y luego se suicidó de vergüenza".

VOI-31: Huamanga, Ayacucho; Informante: Víctor Calle

"Cierta vez unos compadres tomaban licor en casa y se quedaron dormidos, el compadre dueño de casa y la comadre visitante; el otro compadre visitante decide retirarse, pero la comadre dueña de casa, con astucia lo hace quedar diciéndole que si se va, su compadre al despertar le va a pegar, y de esta forma le convence a que se quede a dormir. Duermen los tres, ella al centro, a un lado el compadre y al otro costado su esposo. Allí se produjo la cópula incestuosa".



Resaltamos que el parentesco ceremonial tiene el rol de contribuir al desarrollo de la sociabilidad. Para otros su función es mitigar las tensiones entre grupos, parientes y crear vínculos entre clases. Entonces es totalmente claro que el incesto que se produce a este nivel, trae graves consecuencias sociales.

En el sistema de alianzas, el compadrazgo espiritual es bastante respetado y el darse la convivencia entre compadres de matrimonio y de bautismo, vendría a constituir también un "gran incesto" y por tanto serían acreedores a una mayor sanción negativa.

Es frecuente escuchar que el principal medio para plasmar esta relación prohibida es el alcohol. Son los casos de VOI-23 y VOI-31 que son versiones similares a pesar que ocurren en lugares distintos. El alcohol propiciaría el inicio de este ayuntamiento incestuoso o su realización circunstancial que con el tiempo puede tornarse en convivencia. Generalmente los ayuntamientos ocurren en la casa de los compadres que son visitados y es la comadre dueña de casa la agraviada (aunque en la VOI-31 es ella quien propicia). Asimismo, en VOI-10 es la comadre que va a la casa del compadre a acostarse en éste.

Además, a este tipo de unión prohibida contribuye la frecuente ausencia de uno de los compadres (arrieraje, verticalidad, trabajo asalariado).

Notamos que en algunas versiones de incesto entre compadres, éstos llegan a tener hijos (VOI-23). De otro lado, la unión produce una vergüenza y una ofensa grande al compadre agraviado, a tal punto que éste se suicida (VOI-23) o dá muerte a la esposa adúltera e incestuosa (VOI-01).

Evidentemente en la cultura andina se dan otros niveles de relaciones incestuosas entre las distintas formas de parentesco ceremonial, sólo quisimos resaltar la que se da con mayor frecuencia y que denota mayor condena y sanción social. Refiriéndose a Moya, Alejandro Ortiz (1982: 194) señala: "El matrimonio entre compadres y sus familiares más próximos, el comercio sexual de dos compadres es considerado como abominable incesto; entre los familiares de ellos la prohibición se suaviza: se condena y repudia, pero se tolera".

Nos fue difícil encontrar un solo suceso de matrimonio entre compadres, al parecer, es similar al caso del matrimonio entre padres e hijos: la transgresión al tabú del incesto se presenta más a nivel de la posesión sexual y como

convivencia, ya que hay que tener en cuenta, además, que generalmente los compadres son casados.

Hoy, en el área andina, este tipo de relaciones a pesar de considerarse "gran incesto", al parecer se presenta más usualmente de lo que comúnmente se piensa. En la ciudad de Ayacucho se ha llegado al extremo de decir, y esto parece ser una versión norteña: "compadre que no mueve a la comadre, es mal compadre" (información oral de Augusto Tupia, 1987); "El buen compadre es compadre, padre y padrino" (información oral de Frey Ferrúa en agosto de 1987). En Chiclayo hay un refrán que dice: "El compadre que a la comadre no le mueve las caderas no es compadre de a veras" (Luis E. Cavero, T. II, 1957: 231). Emiliana Lizana Huamán (cuarto de secundaria) da un juicio valorativo cuando dice: "En esta comunidad de Quinua realmente viven con comadres". Manuel Marzal (1985: 31-37) da una explicación histórica breve y considera producto del sincretismo que la relación sexual entre compadres sea considerada incestuosa.

Antes la "pernada" era una costumbre medieval, mediante la cual el "padrino" tenía el "derecho" a poseer sexualmente a la novia; esta costumbre no se ha sentido en la mundo andino, a excepción de algunos padrinos hacendados en las épocas de auge del sistema latifundiarío.

### c) *Entre Hermanos*

VOI-8: Quinua; Informante: Padres de Antonio Barrial

"En el año de 1964 había convivientes entre hermanos en el barrio de Socoscocha (Llamahuilca) y estos convivientes fueron llamados jarjachas que hacían sus gritos o sonidos raros en Wari, pero los comuneros al enterarse de este hecho lo perseguían entonces los convivientes desaparecieron del barrio y actualmente no se sabe dónde se encuentran".

VOI-9: Quinua; Informantes: Padres de Norma Límaco

"De acuerdo a la comprobación una pareja matrimonial tuvo tres hijos entre los cuales uno de sus hijos fue en la locura de la pareja y dos ya en la madurez. Para evitar el aburrimiento se atrevió a la joven que era su hermana que a los principios tuvieron muchas contradicciones pasando años y después llegaron a tener o hacer la relación sexual y días después ya se convirtieron estas parejas en una llama ocuparon el lugar denominado Sayhuapata.



Los padres al enterarse sobre lo ocurrido tomaron para castigar a los dos porque el padre era el hacendado de Vacaurara pues se pusieron a vigilar sin darse cuenta" (Sobre esta misma versión, el alumno Orellana Aylas, agrega que este hecho ocurrió siete décadas atrás).

VOI-15: Huamanga, Ayacucho; Informante: Isaías Alarcón

"Se habló de un tal Gal... que fue el primer dentista en Ayacucho (que inclusive extraía dientes en las chicherías) que tenía relaciones con su hermana, él no era ayacuchano. Se dice que al ser descubierto fue llevado a la Comisaría. Esto ocurrió por el año de 1925".

VOI-18: Huamanga, Ayacucho; Informante: Donatilda Carrasco

"Por los años de 1950 a 1960, una vez en la panadería de la señora Rita de Alejos (que queda en el Jr. bello de la ciudad de Ayacucho) se supo de una relación sexual entre hermanos, la madre ante la réplica de los que sabían del hecho, justificó y dijo: Son pues hermanos, *sanuyanqachiki* (son pues hermanos, sanará pues la defloración)".

VOI-23: Cangallo; Informante: Zenaida Fuentes

"En 1950, en Yana Huanka un hijo migrante que vuelve de Lima dice a su mamá que quiere casarse y ella le propone que se case con su hermana, en efecto se casan y están de fiesta, hacen una "ramada", comen, bailan y en eso se produce un *parawayra* que se llevó la "ramada" y desaparecieron los incestuosos y los padres. Parte del sembrío también quedó arruinado (*mastarun*). La gente empezó a culpar a los incestuosos. Se dice que para casarse la chica se había cambiado de apellido".

El incesto entre hermanos generalmente se da como unión sexual prohibida, es raro ver a dos hermanos de sexo opuesto contraer matrimonio, a excepción de la VOI-23 que fue posible sólo cuando uno de los contrayentes se cambió de apellido. Aunque no tenemos mayor testimonio, Consuelo Torres Oré (cuarto de secundaria) manifiesta que en Quinua ha visto un casamiento entre hermanos. Edith de la Cruz Orellana, cuenta que en 1980 en Quinua una persona (casada) tuvo una hija en su propia hermana.

Vemos de otro lado que la sanción social hacia este tipo de incesto es fuerte. La excepción es la VOI-18, en que la madre justifica la relación sexual que mantuvieron sus dos hijos.

d) *Entre Primos*

VOI-4: Quinua; Informante: Padres de Raúl Canchari

"En llamahuilca en el lugar llamado Socoscocha una pareja de personas que eran primos hermanos que convivían entre familiares de éste hecho, los vecinos ya estaban enterados que en Socoscocha existía jarjacha pero no sabían quienes era, entonces los vecinos se prepararon para agarrar con un lazo o soga hecho de lana de llama... Una tarde los vecinos le siguieron a la pareja de jarjachas, por que ya sabían quienes eran, los vecinos se seguían disimuladamente entonces la pareja de primos salen de Socoscochas y se dirigen a Wari dice que por el camino iban conversando, jugando y llegan al sitio llamado "Mulapa jochpanan" los vecinos le observan de cerca empezaron a abrazarse, jugar hacían bolantines, se montaban, corrían de un lugar a otro y luego se convierten en llamas empezando a gritar, ... luego del hecho los vecinos los llevan a los jarjachas ante sus familiares quienes no creían que sus hijos fueran jarjachas, pero los vecinos lo denunciaron al Puesto de Quinua pidiendo que lo hagan casar para su salvación de los jarjachas y luego lo hicieron casar y ni más ya no hablaban de jarjacha por que esperaban que le hagan casar para salvarse y ahora actualmente vive el esposo nada más y por que su señora jarjacha se había muerto".

VOI-13: Quinua, Informante XXX

"Hay primos hermanos que conviven en Moya, son la familia Cha... y la familia Gu... Este vínculo matrimonial existe hasta ahora y no pasa nada. No se transforma en llama, ni se vuelve *qarqacha*".

"Hay un *qarqacha* en Muyurina, se llama León Ga... y Antonia Ga... (primos) que salen en las noches, de martes a viernes convirtiéndose en dos llamas, uno macho y el otro hembra y caminan".

El contacto vedado puede ser entre primos paralelos o cruzados; entre primos hermanos (primos primeros) o primos segundos. Esta violación del tabú es frecuente en los Andes, es sancionada como las otras relaciones incestuosas, pero permitida en determinados grados. Incluso ahora la iglesia acepta y los casa. Es más sancionada cuando es entre primos primeros o cuando a este nivel se presenta un ingrediente adicional que es el adulterio.

Los jóvenes campesinos en la mayoría de las veces, tienen sus primeras experiencias sexuales con sus primas. Hoy es común escuchar a una campesina



que es increpada por estar acompañada por un "enamorado", decir, a manera de justificación ¡es me premo! (¡es mi primo!). También en el lenguaje urbano hay una serie de dichos como: "A la prima hasta que gima", a "La guitarra se empieza a templar por la prima".

En muchas comunidades predominan dos o tres apellidos que hace pensar que se trata de matrimonios endogámicos; además que, según las encuestas que hicimos, una mayoría manifiesta que ello supone, de alguna manera, la existencia de incesto sobre todo entre primos.

Abilio Vergara nos informa verbalmente (1987) que en Llusita, comunidad sureña del departamento de Ayacucho, hay un predominio numérico visible de mujeres sobre los varones, hoy incrementado por la migración compulsiva particularmente de varones, por lo que las mujeres "agarran" a cualquier varón, incluido parientes (que en la mayoría de los casos son sus primos) porque tienen necesidad de fuerza de trabajo. Se incrementaría de esta forma la posibilidad de ayuntamientos incestuosos entre primos debido a la violencia que azota Ayacucho.

De tres versiones orales recogidas en Quinua, percibimos que en dos se trata de incesto entre primos hermanos, en una de ella genéricamente se dice "entre primos". En una versión se dice que conviven los transgresores, en otra se manifiesta que se casan (no especifican qué tipo de casamiento) y en una tercera no se detalla el tipo de relación que mantienen. La VEI-07 da cuenta de un caso de violación incestuosa.

En tres relatos se saben los apellidos y nombres de los infractores del tabú. En dos versiones se menciona que los incestuosos se convierten en *qarqacha* y en una de ellas se dice que "no pasa nada". La VOI-13 es particularmente importante por su actualidad, se dice: "Este vínculo matrimonial (entre primos hermanos) existe hasta ahora".

#### e) Otros quebrantamientos del Tabú del incesto

Pueden darse entre abuelo-nieta, tío-sobrino, entre suegro (a) con nuera o yerno, ahijado con madrina, padrastro con hija política. Lo llamaríamos para el caso del área andina "pequeño incesto" y que su característica principal es que es incesto intergeneracional. Veamos algunas versiones orales al respecto.

VOI-23: Cangallo, Vischongo; Informante: Zenaida Fuentes

"En Remillapata (Palccacancha), un hombre estuvo con su cuñada y su mujer en la misma casa, ambas en estado de gravidez simultáneamente. Le pegaba el hombre a su mujer y le mandaba pastar para quedarse con su cuñada. El hijo del incestuoso también se casó con su prima. Los personajes eran Roberto Al... y Felicitas Ti...".

VOI-23: Cangallo, Vischongo; Informante: Zenaida Fuentes  
"En Palccacancha la mujer de Bernabé De... (antes que se case con éste) se topó con su *masa* (yerno) y andaban como *qarqachas*, la comunidad los prendieron y les pegaron pero siguieron manteniendo la relación prohibida. El *masa* le pagaba a su mujer (a su suegra). Caminaban de noche y madrugaban con la cara arañada, pero simulaban haber amanecido en casa. Ya después la mujer se casó con Bernabé".

VOI-24: Palccacancha; Informante: Donatilda Carrasco

"En la década del 50 se dio una relación entre yerno y suegra. La mujer del primero de ellos los encontró juntos, pegó a su madre y se quejó. Una vez apresados por los varas, el hombre contó que su suegra le esperaba en el camino y le hacía comer, y así empezó a intimar más y más. Las autoridades los tuvieron tres días en el calabozo. Luego los llevaron a la iglesia y los azotaron, pero el incestuoso rebelde no se doblegaba. Más bien increpaba a sus castigadores de que también ellos eran iguales y que con su *lani* (Pene) han cometido fechorías. Las autoridades los iban a llevar hasta Cangallo (sede provincial) montados en burro y poniéndoles cuernos para que se lleve a cabo un 'proceso judicial'. Pero por mediación de la profesora (en este caso de nuestra informante), se hacen las pases, se perdonan los agraviados, prometen no incurrir jamás en estos actos vedados y amistó él con su verdadera mujer".

De estas tres versiones orales notamos que ninguna se refiere a Quinua, seguramente con una mayor indagación se pudo haber logrado contar con algunas versiones. Los comentarios que podemos hacer sobre estas tres VOI y otras seis VEI son los siguientes:

Primero, la VEI-02 da cuenta de una convivencia entre abuelo-nieta, cuyos deseos de casarse se frustran, previamente tienen un hijo. Lo importante de este suceso es cuando se señala que este hecho conmocionó al distrito, a la provincia y al departamento donde se suscitó, así como que se suicidaron "por amor" al no poder plasmar su objetivo.

Segundo, las VEI-06 y VOI-23 se refieren al ayuntamiento con la cuñada. En ambos sucesos el hombre cohabita a la vez con su esposa y su



cuñada. En el primer caso, la esposa alentaba estas relaciones por darle seguridad a su familia ya que ella se encontraba enferma. En la segunda versión se ve que esta relación con la cuñada generaba líos frecuentes con la esposa. Con la primera llegaron a tener un hijo y éste a su vez llegó a casarse con su prima cumpliéndose de esta forma el refrán popular "De tal palo, tal astilla".

Tercero, las VOI-23 y VOI-24 describen una unión vedada entre suegra y yerno. En el primer caso se cuenta que el yerno inclusive pagaba a la suegra y que al ser apresados por la comunidad fueron castigados, pero reincidieron en la falta. La suegra que era viuda logra rehacer su vida y se casa con otro hombre. En la segunda versión, que es un relato más rico en contenido, se ve que la iniciativa toma la suegra y también son apresados por las autoridades.

Cuatro, las VOI-30 y VEI-05 y VEI-09 tratan de uniones vedadas entre el padrastro y la hija política. En la primera versión la comunidad expulsa a los transgresores. El segundo relato ocurre en la ciudad de Lima, aunque por el lugar evidentemente se trata de migrantes de la sierra, es un hecho de violación incestuosa con chantaje económico y con consentimiento de la madre. Son los vecinos quienes ponen en conocimiento de las autoridades del lugar. Hay un ingrediente que es el alcohol bajo cuyo efecto actúa el padrastro quien golpea tanto a la madre como a la hijastra y se comporta prepotentemente ante las autoridades. En la tercera versión, que ocurre en una comunidad de Huanta (Ayacucho), hay un triángulo amoroso entre el padre político, la hija y su amante, a quién aquél lo asesina.

Quinto, la VEI-08 refiere un intento de violación incestuosa, con mediación de droga, de un tío a la sobrina. En Chaqo (Quinua) el 15-08-88 otro tío violó a su sobrina de 12 años de edad. El elemento común en ambos casos es el ímpetu y la fuerza.

### C. IMPLICANCIAS Y SIGNIFICADOS

1. De la "Encuesta PARA 1987" se desprende que frente a la pregunta ¿cuáles son las causas de una relación incestuosa?, responden en el siguiente orden: la ignorancia, (36.5%), la promiscuidad (21.1%), el amor (13.5%), la timidez de los jóvenes campesinos (11.5%). Los factores condicionantes serían la vida solitaria de los hijos de pastores en la puna (en los "hatos"); el consumo del alcohol; la fiesta de los carnavales; el contacto permanente con animales y las relaciones sexuales que ven cotidianamente; la precoz unión sexual que practican los jóvenes

campesinos; la enviudez de los padres. Evidentemente éstas son explicaciones indígenas que necesitan un mayor análisis.

El primer factor condicionante es relativo, ya que entre los Cubeo, una muchacha "pertenece" a su hermano, viven juntos y simulan una relación conyugal, pero no hay incesto propiamente dicho sino sólo la intimidad del coito externo (sin introducción del pene), que es permitido.

El alcohol como factor condicionante es quizás más frecuente, está presente sobre todo en el incesto entre compadres, entre padre político e hija y entre tío y sobrina. En estos casos generalmente va aparejado a una violación sexual antes que a la convivencia o al matrimonio.

El carnaval tiene parentesco con el desorden sexual, con la impureza, con el caos renovador, con el caos estimulante. Es probable que en el marco de esta celebración y bajo los efectos del alcohol y la alegría que desborda, se den en esta ocasión buena proporción de casos de licencias orgiásticas que no necesariamente significan quiebras del orden.

2. Sobre la distribución ecológica del incesto, encontramos que por las causas motivadoras y los factores condicionantes, habría una imagen (claro está distorsionada) de una mayor propensión al incesto en la puna (o *sallqa*) que en la zona *quechua*; además que el comentario de los campesinos de la parte *quechua* va en este sentido.

En la realidad, las transgresiones se dan en ambas zonas ecológicas, lo que no nos fue posible, por las particularidades de nuestro centro referencial empírico que se encuentra en la zona declarada en emergencia, intentar hacer algún nivel de comparación estadística. A lo que hay que agregar el hermetismo con que se manejan estos tópicos sobre todo en la parte de *sallqa*, por lo que la mayoría de las versiones orales y escritas que presentamos se refieren a la parte *quechua*.

Hoy se vincula a los incestuosos, al desorden, por un lado con los *sallqa* (*Sallqaruna*) y por otro lado con la llama. En Sarhua (Ayacucho), en la puna, que es el dominio de los *Wamanis*, suele regir una promiscuidad sexual que es totalmente prohibida en el mismo pueblo (Earls, 1968). En Chuschi (Ayacucho), comunidad contigua a Sarhua y que queda en la parte *quechua*, la *sallqa*, o puna, alta y salvaje, se considera el lugar



apropiado para dicha actividad sexual que no puede ocurrir en el pueblo civilizado (B. J. Isbell, 1980).

B.J. Isbell (1980) indica:

“Los comuneros de Chuschi-Ayacucho creen que estos actos prohibidos (el incesto) tiene lugar en la puna, la *sallqa* salvaje. Se dice que los *sallqaruna*, la gente que vive y pastorea en la puna permanentemente, tienen encuentros incestuosos”.

Otra versión dice:

“En el pueblo se cuenta la historia de un hombre y de su hija adolescente que fueron castigados como ‘condenados’. Por varios días consecutivos se oía el eco de extraños sonidos como graznidos provenientes de la *sallqa*... al llegar a la *sallqa*, los *varayoc*, encontraron a un hombre y su hija sacándose la ropa alegremente, se perseguían riéndose y tirando la ropa” (Idem).

Sin querer negar el hecho de que existen actos incestuosos en la parte *sallqa*, como en cualquier otro lugar, es evidente que se ha imputado e imputa de incestuoso a los *puna runas*, de ahí que al incestuoso se le asocie con las llamas.

Algunos factores que habrían contribuido para tener esta imagen distorsionada serían: que hay una endogamia más acentuada en la sociedad pastoril, ya que son raros los matrimonios con mujeres de comunidades ubicadas a menos altura; la celebración de matrimonios tempranos; en algunos casos, en una misma unidad de residencia se pueden encontrar ligadas tres generaciones masculinas, conformadas de primos, tíos o más de padres, hijos y nietos. la regla ideal es virilocal, sin embargo un hombre vivirá cerca de los parientes de su esposa, si es que no posee casa, animales, no tiene hermanos o cuando es pobre; mientras los miembros restantes de la unidad doméstica quedan al cuidado de los animales, los varones adultos pasan la mayor parte del año haciendo “viajes” destinados a obtener artículos de subsistencia para la familia (Flores Ochoa, 1977: 71, 151, 174, 176). A todo esto habría que agregar una serie de características psicológicas propias que los hace diferentes de los campesinos de los valles y quebradas.

3. Sobre la relación entre edad e incesto llegamos a la conclusión que el incesto intergeneracional se da estando los transgresores varones en edad madura que va de 40 a 50 años y las mujeres al revés, cuando cuentan

entre 14 y 20 años. Mientras que el incesto fraternal se produce generalmente cuando ambos infractores se encuentran en plena juventud. Asimismo, la sanción varía de acuerdo a la edad de los transgresores y según quién tomó la iniciativa. Así nos dice oralmente Fredy Ferrúa (1987) que la gente comenta: *jhuarmachata, payakachkaspa!* (al muchachito, a pesar que ya está vieja).

En la antigüedad entre los Azande, el deseo y ayuntamiento con la hermana también variaba según la edad. Se decía que los niños son como los perros, pues irán tras de su propia hermana cual unos estúpidos, al hacerse mayores, adquieren el sentido de la vergüenza y ya ni piensan en ella. Un Azande dice:

“Desde que me hice mayor, si viera a mi hermana desnuda, la indemnizaría (con un regalo), pues eso es un juego de niños, hace mucho que lo he olvidado; desde que empecé a tener uso de razón, renuncié a las cosas de niños; lo que solía hacer con mi hermana, cuando éramos pequeños, hemos dejado de hacerlo”. (Evans-Pritchard 1978: 118).

4. Por el estado civil las relaciones incestuosas podrían darse: a.- entre solteros b.- entre casados c.- entre viudos. d.- combinaciones entre a-b, b-c, a-c. Las dos primeras combinaciones suponen que además de incesto hay adulterio, lo que en algunos sitios son conocidos como “*moros*” o “*moro llama*”, según la información oral de Néstor Pacheco (1987).

Hay una estrecha relación entre incesto y adulterio. Partimos del criterio que ambos son de alguna forma tabúes sexuales, sin querer reducirlos sólo a ellos. En muchos lugares a casos de incesto se le llama adulterio.

En el área andina al incestuoso a veces le dicen *waqrakuchkan* (está cometiendo adulterio). Un mismo término puede servir para designar ambas transgresiones: *qacha* (sucio). En algunos sitios el *qarqacha* es un animal mítico que se encarga de castigar tanto a los incestuosos como a los adúlteros (Edgar Cayón, 1971: 154). Además, como ya hemos dicho en un ayuntamiento incestuoso, basta que uno de ellos sea casado para que a la vez sea considerado adulterio, esto ocurre generalmente entre compadres. En la VOI-24 encontramos que a un incestuoso se le amenaza llevarlo ante la justicia montado en burro y con cuernos (el cuerno simboliza generalmente al adúltero, de ahí que a éste le digan *waqra*: comudo, cachudo).



Asimismo, muchas de las sanciones negativas organizadas y difusas son similares en ambos casos. En Ayacucho, Luis E. Cavero (1957: 231) proporciona algunos ejemplos. Julio García (1984) entrega detallada información sobre los castigos a los adúlteros en Chungui (La Mar) y que tienen bastante parentesco con las sanciones y castigos a los incestuosos:

“Consideran que las relaciones extramatrimoniales de personas que hayan contraído matrimonio religioso produce la ira de Dios por lo que como castigo se producen las tormentas, sequías heladas, etc. A la mujer casada que tiene relaciones con un hombre casado la castigan llevándola atada a la plaza comunal y delante de todos los comuneros le amarran cuernos a la cabeza y las mujeres le arrojan frutos, comida podrida y hasta excremento. A los hombres también lo llevan a la plaza le atan las manos en la nuca y entre los codos le amarran un cepo o un yugo y los comuneros proceden como en el caso de la mujer arrojándole inmundicias. La pareja permanece todo el día en la plaza para que sirva de escarmiento a la comunidad. Si los que tienen estas relaciones no son casados las sanciones son menores, pueden ser una detención en un calabozo (por las autoridades comunales) o la realización de trabajos forzosos. En caso de viudez las relaciones no son sancionadas (siempre y cuando no tengan compromisos), más bien son incitados a contraer un nuevo compromiso matrimonial”. (García, 1984: 114-115).

Tanto en Chungui como en Chuschi (ambos distritos de las provincias de La Mar y Cangallo, respectivamente) se presenta la acción de arrojar víveres, frutas y basura o excrementos; en el primer caso a las mujeres adúlteras y en el segundo caso a los incestuosos. Entre los Macha (Bolivia) hay una mala cosecha, tanto cuando se producen casos de adulterio, como de incesto. Núñez del Prado (1970), también nos da información similar. Fonseca (s/f) refiere que el adulterio está estrechamente asociado a los efectos negativos de los fenómenos atmosféricos y en consecuencia a la escasez de alimentos.

La relaciones madre-hijo y padre-hija entre los Lakher y los Kachín se dice que es adulterio y es sancionado en el primer caso, como si fuese tal. En el segundo hecho no es un delito legal como el incesto, sino un delito sacrilego, un ultraje a las costumbres morales.

5. Hay una relación entre economía e incesto. Algunos hacendados ayacuchanos de la década del 60, contraían matrimonios incestuosos entre primos para mantener la propiedad territorial; ante la migración com-

pulsiva de varones, en parte de la zona de emergencia, las mujeres logran “agarrar” sobre todo a los primos porque tienen necesidad de fuerza de trabajo; en la VEI-06 encontramos que se estimula una unión incestuosa para dar seguridad económica a su familia; en la VEI-05 hay un hecho de violación incestuosa con chantaje económico. Lo que particularmente interesaría profundizar es si en el incesto fraternal entre hermanos hay un condicionante referido al interés económico de los actuantes, ya que existen comunidades en las cuales los hijos heredan las chacras del padre y las hijas las tierras de la madre (dos informantes, uno de Huanta y el otro de la Mar, ambas provincias ayacuchanas, aseveran esto).

6. El comportamiento y actitud personal de los infragantes frente a la comunidad asume varios matices. Hasta que la relación prohibida no sea descubierta todo transcurre en forma “normal”, pero cuando ya se dan algunas señales de sospecha, la unión se convierte en extremadamente clandestina. Se dice que generalmente los transgresores son cohibidos, aburridos, discutidores, son casi solitarios, salen sólo por momentos, parecen transtornados (según Roberto Rotondo -1980- los migrantes procedentes de la sierra atribuyen como origen de las enfermedades mentales, entre otras causas, a la “mala conducta”). Los incestuosos construyen sus casas en sitios un tanto apartados de la comunidad, lo cual también favorece para plasmar sus deseos.

Son remisos a cumplir los trabajos comunales, peor a pasar los cargos religiosos, además que la comunidad no les permitiría (testimonio según la “Encuesta PARA 1987”).

También manifiestan que de día se comportan aparentemente en forma “normal”, otros informan que van donde su pareja solamente de noche, aprovechando la oscuridad y por la madrugada se recogen para descansar todo el día (En Quinua, según la VOI-02, vuelven llevando leña para aparentar que salieron con ese objetivo).

7. Generalmente estas uniones vedadas terminan procreando hijos. Se dice que éstos nacen muertos o con defectos. Muy pocos manifiestan que “nacen normales” y son “personas naturales”.

Se informa que éstos se retiran de vergüenza de la comunidad, se asustan y se trauman. Otros testifican que “no pasa nada”, porque no saben de su procedencia.



Sobre qué piensa y cómo actúa la comunidad, nuestros informantes manifiestan que tendrán un trance igual al de los padres o que son incestuosos potenciales. Ortiz (1982) señala que en Moya se nota también una tendencia a que los hijos reincidan en las violaciones a las normas que rigen el parentesco. Otros piensan que son diablos, lo marginan y los tratan con desprecio, lo maldicen, en fin, actúan negativamente ante ellos con todas las consecuencias sociales y psíquicas que ello supone.

8. Encontramos una asociación entre los transgresores del tabú del incesto y los llamados brujos y hechiceros. Es indudable que siempre los llamados brujos y hechiceros estuvieron asociados a las licencias y orgías sexuales. Por ejemplo Calancha refiere la existencia de brujos de ambos sexos que se reunían en Huamán para realizar ceremonias de canibalismo y orgía sexual, también se creía que los brujos se convertían en perros y búhos.

“En los mitos de origen —dice Millones y otros, 1981: 6 sub-nuestro— hay también la versión por la que dos hermanos Ayar, hombre y mujer, tuvieron relaciones sobre una piedra que resultó ser la “guaca Sañuc” (deidad del pueblo del mismo nombre, cerca del Cusco, famoso por proveer especialistas en religión —*brujos y hechiceros* hasta tiempos coloniales. N.R. de los autores). El Dios los castigó por *incesto* y los condenó a quedarse allí...”

Recientemente en el área andina, hallamos un caso (VOI-26) de incesto en Víctor Fajardo donde el protagonista varón es un brujo que oficia de secretario de la comunidad y aparentemente es impune a las sanciones. Veamos en detalle otros dos últimos casos.

- VEI-03: Distrito de Marías, provincia de Dos de Mayo (cuenca del Marañón). Resumen.

“Todo un pueblo de campesinos torturó y enterró vivo a un brujo, a quien acusaban de haber desaparecido a numerosos miembros de la comunidad para alimentarse con la carne de sus víctimas y extraer grasa humana que empleaba en sus hechicerías. La víctima de la diabólica venganza de más de 400 comuneros fue Teófilo Mariano Vásquez, de 43 años de edad, hombre huraño que había ganado fama de tener pacto con el diablo. También acusaron al brujo o “phistaco” de haber sostenido relaciones incestuosas con su propia hija Alipia Mariano Justo, de 25 años de edad”.

El brujo, según el testimonio, es huraño, hizo pacto con el diablo, hacía desaparecer a la gente y practicaba relaciones incestuosas con su hija. El castigo social a que es sometido se debe a su condición de brujo e incestuoso y este castigo se hace extensivo a su hija y al yerno (que fueron cruelmente torturados, desnudados y colgados de los pies y castigados con ramas de hortiga). Actualmente la casa del brujo incestuoso es temida. La muerte de Teófilo Mariano es hoy tema prohibido para los habitantes de Marías. El recuerdo de aquel hecho atroz pesa como un fantasma horroroso en la conciencia colectiva del pueblo.

- VEI-04: Campiña de Tampón, distrito de Salas (piura). Resumen

“Un hechicero del distrito de Salas estuvo a punto de ser linchado por una enardecida turba de brujos de la misma comunidad, al descubrirse que violó a su menor hija y a su ahijada, a quienes tenía encerradas en la misma casa junto a su esposa. Pedro Pablo Yamunaqué (39) quien se dedica al oficio del curanderismo al igual que todos los pobladores de ese distrito, vivía junto a su esposa, Rosa Suyón (36), su hija de 13 años y su ahijada de 11 años”.

Hay un hecho suigéneris: brujos que abundan en la comunidad buscan linchar a otro brujo por cometer doble incesto. También en Ayacucho y Ancash, se cuenta de mujeres incestuosas, convertidas en brujas, cuyas cabezas vuelan de noche, como castigo sobrenatural por la transgresión. Existe, pues, una relación entre incesto, brujería y brujos. Lógicamente esto no nos lleva a generalizar que todos los incestuosos sean brujos, pero sí podemos decir que un buen sector de brujos practican el incesto en el área andina, así como la poligamia.

Esta asociación también percibimos cuando Malinowski refiere que el célebre hechicero Piriboroatu, hombre de muy alto rango, según la expresión de los indígenas “va a” o “se acerca” a su hija Bokaylola. Además indica, que el nativo posee un sistema de magia que consiste en hechizos, encantamientos y ritos ejecutados para deshacer los malos resultados del incesto de clan entre los Trobriand. Robin Fox (1980: 70), manifiesta que “las personas tienen tanto miedo a los fuertes sentimientos sexuales hacia los miembros de su familia que se refugiarán en la fantasía, tejiendo mitos incestuosos fantasmagóricos y proyectarán sus sentimientos sobre brujos que cometieron incestos impunemente”. Por su parte, para el demonólogo Vicente Risco (1985) los brujos son



culpables de muchos crímenes, entre ellos el de no respetar ninguna Ley y cometer incestos.

9. Hay una serie de mecanismos para lograr evitar el incesto, que, además de los mecanismos internos (que provienen de la estructura misma de la personalidad individual que hace que uno tenga vergüenza, sentimiento de culpa, etc.) forman parte del aparato de control social. En algunos lugares del área andina, la madre no asiste al bautismo para no ser compadre de su propio esposo, y de esta forma evita que se produzca una relación incestuosa (información oral de Manuel Marzal, en julio de 1988).

En Mundugumor, por ejemplo, los padres si quieren pueden dormir con sus hijas adolescentes sólo hasta que éstas se casen; y las madres tienen el mismo derecho para dormir con sus hijos. Los padres muy celosos y las madres muy dominantes hacen uso de este privilegio (Mead, Margared, 1961: 244).

Malinowski señala que entre los Trobrinad, a las hijas mujeres las separan del dormitorio y evitan que los hermanos se encuentren, además que los adolescentes dejan el hogar viven en grupos en casas colectivas para evitar incesto hermano-hermana. Lévi-Strauss (1979: 125) informa que el padre viaja en busca de una mujer para su hijo con el fin de evitar uniones incestuosas; en Australia había una regla por la cual se evita todo contacto con la suegra (Lévi-Strauss, 1984: 384).

Entre los Kachin el hecho que la hermana practique relaciones amorosas con bastante publicidad podría ser una salvaguarda de incesto entre hermanos; este mismo carácter puede tener adicionalmente el intercambio de hermanas para evitar relación hermano-hermana.

Entre los Cubeo, podría pensarse que es una forma de evitar el incesto la no introducción del pene a la hembra, aunque practican la intimidad del coito externo. En este mismo grupo cultural, cuando una mujer tienta tener una relación incestuosa, el jefe le reprende y la hace casar con un hombre de edad avanzada.

10. También existen formas de "legitimar" las uniones incestuosas para poder sobre todo contraer matrimonio, civil o religioso, o amenguar la sanción social y eludir los castigos. Veamos algunos casos:

- En la VOI-04 (Quinua) se encontró una convivencia entre primos hermanos y los hicieron casar "para su salvación" y para que dejen de caminar de noche como *qarqachas*.
- En la región de Huamanga, generalmente se cambian de apellido para casarse. Pero a veces sólo se paga al Alcalde o al Secretario cuando se trata de matrimonio civil. En Ccerayoq (Quinua) se sabe de esta modificación ya que una joven convirtió su segundo nombre en apellido paterno y se cambió de apellido materno para casarse con su primo hermano (Información de Félix Rojas, en junio de 1989). En Quispillaqta (Chuschi), se sabe de un matrimonio entre primos segundos utilizando este mecanismo combinado de cambiar de apellido previo pago a la autoridad competente; inicialmente la pareja era Galindo-Galindo, pero la mujer se cambió a Núñez (información oral de Elvira Revatta Lliulla, 1988).
- Los Cañaris usan un solo apellido como estrategia ante el sistema externo de incesto legal. (Los vicosinos, en Ancash, se niegan a emplear sus apellidos maternos para que no se den cuenta que están continuamente rompiendo el tabú del incesto (Earls, 1968). El matrimonio con cuñada-comadre es una violación técnica de los tabúes de incesto en el compadrazgo. Hay dispensa de autoridades eclesiásticas cuando se trata de parientes consanguíneos de cuarto grado y primer grado colateral.
- En Saraguro (Ecuador) la iglesia procede con la dispensa: "De una investigación de los registros parroquiales de Saraguro encontramos un 15-20% de matrimonios entre primos. Se debe pagar a la iglesia cierta suma de dinero para obtener una dispensa. Más de la mitad de pagos que recibió la iglesia, fue para que se realicen matrimonios entre primos cruzados matrilaterales de primer grado..." (Belote, 1980: 467).

## II. CONTROL SOCIAL, SANCIONES Y CASTIGOS POR INCESTO

Los transgresores del tabú del incesto en el área andina sufren una serie de sanciones negativas difusas y sanciones negativas organizadas, sin ser excluyente unas con otras. Veamos cada una de ellas.



## 1. LAS SANCIONES NEGATIVAS DIFUSAS <sup>11</sup>

Las distintas sanciones negativas difusas que se dan en el área andina son:

### A. LA SANCION MORAL O LA SANCION GENERAL

Es importante señalar que la primera reacción del individuo frente a las violaciones reales del tabú del incesto es la desaprobación, la que se siente y expresa con distintos grados de intensidad. Puede ir desde una leve crítica, incluso la indiferencia hasta una reacción violenta y fuerte. En Quinua se le acusa verbalmente de sucio, de mal hombre y de mala mujer, se le dice "condenado", *qarqacha*, *waqra*, e inmediatamente, en el área andina de habla quechua, a los incestuosos se le compara con la llama.

Según la VOI-21, la gente "no le decía nada" al transgresor, sólo le insultaban cuando se embriagaban. En la VOI-26 se dice que la gente sólo especulaba o criticaba a sus espaldas, pero no hacían nada contra él. En la VOI-01, cuando la incestuosa se pone un vestido nuevo se burlan indicando "hasta ella ya sabe usar vestido de niñas". En la VEI-02 se precisa que el incesto conmocionó, no sólo al caserío, sino al distrito y a toda la provincia.

El estado de ánimo que noté en las integrantes del "Club de Madres" de Quinua cuando pregunté sobre los distintos grados de incesto, me dió una buena muestra sobre la repulsa que sienten las campesinas al contestar las preguntas que hice: se armó un barullo, todas decían algo en son de reproche, se notó inquietud, condena y rechazo. Esta sanción moral se hace más expresiva en las mujeres, tal como lo reafirma Juan Cravero (1984).

---

11. Esta parte de las sanciones negativas difusas fue presentada como Ponencia al VIII Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina (Trujillo, Agosto de 1989), con excepción de la sanción B-a, que fue sustentada, en una anterior oportunidad en el X Congreso Nacional de Folklore "Josafat Roel Pineda", llevado a cabo en octubre de 1988 en la ciudad de Ayacucho, bajo el título "De llamas benéficas a llamas demoníacas".

En ambos casos hicimos constar que eran avances de un trabajo mayor que veníamos haciendo con el auspicio de la Pontificia Universidad Católica del Perú y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Esta vez las insertamos con algunas modificaciones.

La infracción al tabú del incesto constituye uno de los hechos más reprochables y vergonzosos. La sanción moral es de mucha efectividad, ya que por ejemplo un insulto en público sumamente sahiriente y fuerte es decirle a uno que es *qarqacha* o hijo de *qarqacha*.

Otro ejemplo de la fuerza de la opinión pública se refiere a un caso de adulterio en Pacaicasa, distrito contiguo y cercano a Quinua. Se trata de una adúltera descubierta infragante por su esposo:

"El marido ofendido la golpeó brutalmente. Este hecho no tardó en esparcirse por toda la comunidad, los esposos comenzaron a castigar a sus mujeres comparándolas con la adúltera, y ellas para desquitarse, iban donde la culpable y le pegaban sacándole en cara su mal proceder.

La adúltera no pudo soportar por mucho tiempo los insultos y los castigos de las vecinas y decidió quitarse la vida. Y en efecto lo hizo arrojándose a un barranco. Esto ocurrió en 1965, en el barrio de Conchopata" (Vizcardo, 1965: 38).

La diferencia de grado en las reacciones frente al incesto dependen del tipo de organización social, de los diversos mecanismos de control social existentes y del grado de la transgresión. En este último caso, la opinión pública reaccionará de distinta forma según el grado de parentesco de los infractores; si sólo es relación sexual o hacen una convivencia especial o se casan (*sirvinakuy*, civil o católico); si el incesto se comete por amor y con consentimiento de ambas partes o a través de una violación que incluso conlleve asesinato; según la diferencia de edad de los infractores; según el estado civil (si uno de ellos es casado además de incesto hay adulterio); si es unincesto o dobleincesto (simultáneo con dos parientes o uno después de otro); si es por primera vez o es reincidente; si se tiene o no hijos producto del incesto (por ejemplo entre los Kachin el tener hijos supone contraer deudas legales y es doblemente grave); si los transgresores son personas "comunes" o son brujos u ostentan algún cargo dentro de la comunidad.

### B. LAS SANCIONES SOBRENATURALES O EN LA ESPERA RELIGIOSA

Otras sanciones tienen un gran contenido religioso: lleva al pecado, el infractor está condenado al infortunio, al fracaso, trae desgracia, enfermedad, muerte, calamidades, desastre. En el área andina, actualmente el primer sentimiento que tienen los individuos frente al incesto es que se está ante un pecado grave, que supone suciedad, que surge de la propia conciencia, es el



valor negativo del ser humano frente al Numen (lo divino, Santo, numinoso, Dios); no sólo, pues, es una transgresión a una regla social. El pecado como falta produce temor, miedo, emoción.

Las distintas sanciones que en la esfera religiosa se dan en el área andina son:

- a) *La comparación con la llama, la asociación con los "puna runas" y la zoomorfización*

Una reacción inmediata de la opinión pública en el área andina de habla quechua, es comparar al incestuoso con la llama, asociarlo con los "llamichus" como una censura expresada intencionadamente, así como "verlo" zoomorfizarse en las noches y estando en vida en una "llama demoníaca" que se le conoce con el nombre de *qarqacha*. Estas sanciones negativas, que son mezcla de sanción moral, de sanción sobrenatural y sanción organizada, se encuentran interrelacionadas y han sido de nuestra particular atención en la presente investigación.

Ahora sólo trataremos de dar una explicación etno-histórica de este fenómeno, dejando el análisis en sí de la creencia en los *qarqachas* para desarrollarlo exprofesamente en la tercera parte del presente trabajo.

En el Perú-prehispánico, han habido una serie de animales que tuvieron una fuerte connotación religiosa: el cóndor, el picaflor, el halcón, la llama, el cuy, etc. Más específicamente de los animales domésticos que tuvieron una importante significación religiosa, es la llama (un mansísimo y dulce animal) que habría sufrido una transformación muy sensible a partir de la colonia.

La conversión de la llama en símbolo de la sanción sobrenatural al incestuoso y la vinculación del infractor con las llamas y los pastores de camélidos se puede explicar en términos estructurales a partir de la dualidad entre *huaris* y *llacuaces* (*sallqas* y *quechuas*) y en términos históricos de sincretismo-reinterpretación ligado a la ambivalencia signitiva de la llama.

Respecto a la dualidad *huaris* y *llacuaces* de la época pre-hispánica, recientemente han hecho esclarecedores avances Duviols (1986) y Burga (1988). Este último indica las diferencias entre ambos grupos humanos y la pugna que había (se incluye el enfrentamiento ritual) e incluso señala que esta pugna habría sido asimilada por la acción misional de la época colonial. Sin

embargo, es de advertir que también hay una relación estructural de complementación entre ambas sub-sociedades (Inamura, 1988; Duviols, 1973; Tomoeda, 1988).

Actualmente encontramos que los campesinos de los valles y quebradas y los pobladores de las ciudades serranas mantienen una imagen prejuiciosa y distorsionada respecto a los "puna runas", los ven como salvajes, como ignorantes; le dicen peyorativamente "chutos", *llama satis* (copuladores de llamas). Para los campesinos de los valles y quebradas, el "puna runa" es incestuoso, que tiene una vida sexual promiscua y desordenada. En todo lo cual, antes que un componente histórico hay un componente ecológico-cultural, pero que de ninguna manera se busca denigrar a la llama como animal.

Nuestro planteamiento de imputación y degradación se refuerza cuando vemos que el incesto se da en todo tipo de sociedad y que hay reglas sociales en toda cultura. Los pastores de puna no pueden abstraerse de ello. Por ejemplo, Isabel Camassi (75 años, quechuahablante) opina de los "llamichus" que dentro de su pobreza son las "personas más buenas, tiernas, sanas y trabajadoras" que ha conocido antaño en el trayecto Ayacucho-Tambo con ocasión de su negocio. (Ver cuadro N° 6, en la siguiente página)

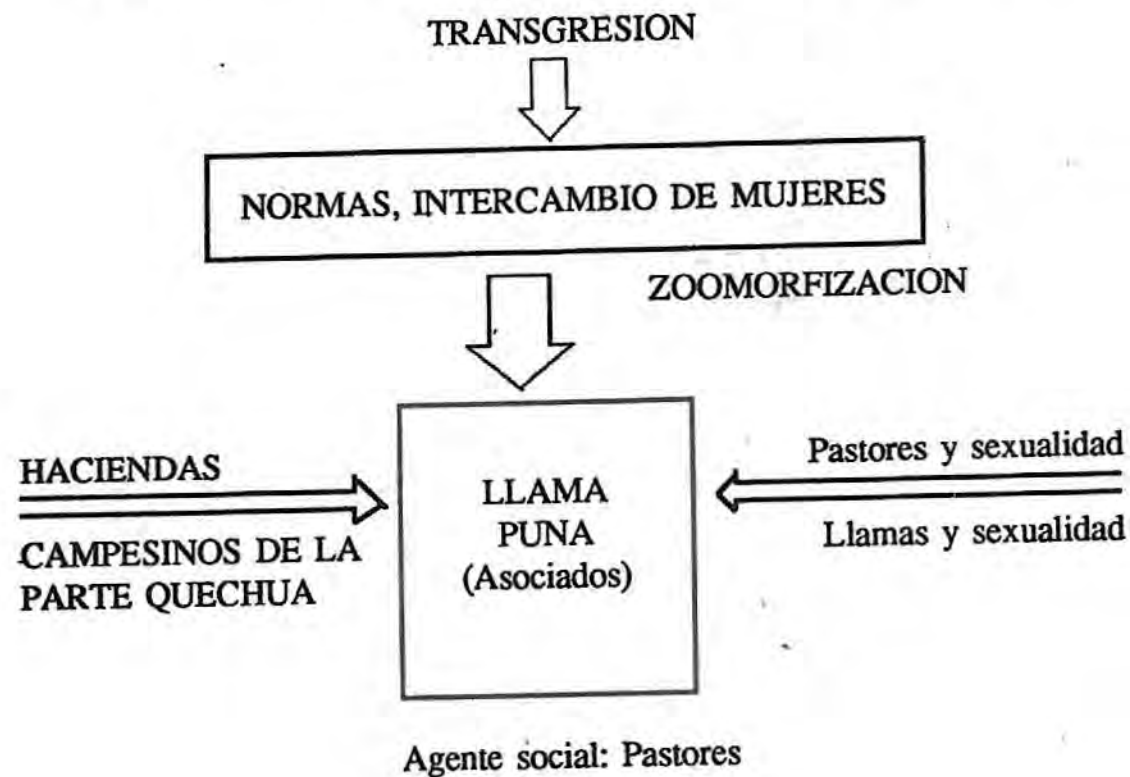
Sin embargo, a este aspecto estructural y general se habría agregado un fenómeno histórico a partir de la conquista, ya que al significado religioso inicial de la llama en el Perú-prehispánico (no se descarta que pudo ser ambivalente), el indígena añadió un componente católico por asimilación, por el cual la llama llegó también a convertirse en el símbolo del pecado cristiano, del incesto, del "condenado"; imagen claro está, que fue acentuada por los campesinos de los valles como parte de la dualidad estructural arriba indicada, para lo que habría contribuido las peculiaridades estructurales de los grupos humanos de puna. De esta forma la ambivalencia inicial de la llama, habría sufrido una transformación en términos de sincretismo-reinterpretación (Herskovits, Maurer, Marzal) y de cultura y represión (Malinowski, Radcliffe-Brown y Duviols).

Indicamos que los indígenas añadieron un significado cristiano para hacer inteligibles las creencias cristianas o para adaptarlos al propio mundo cultural, lo que refleja una aceptación, en parte, del mensaje cristiano y la transformación de la religión andina.

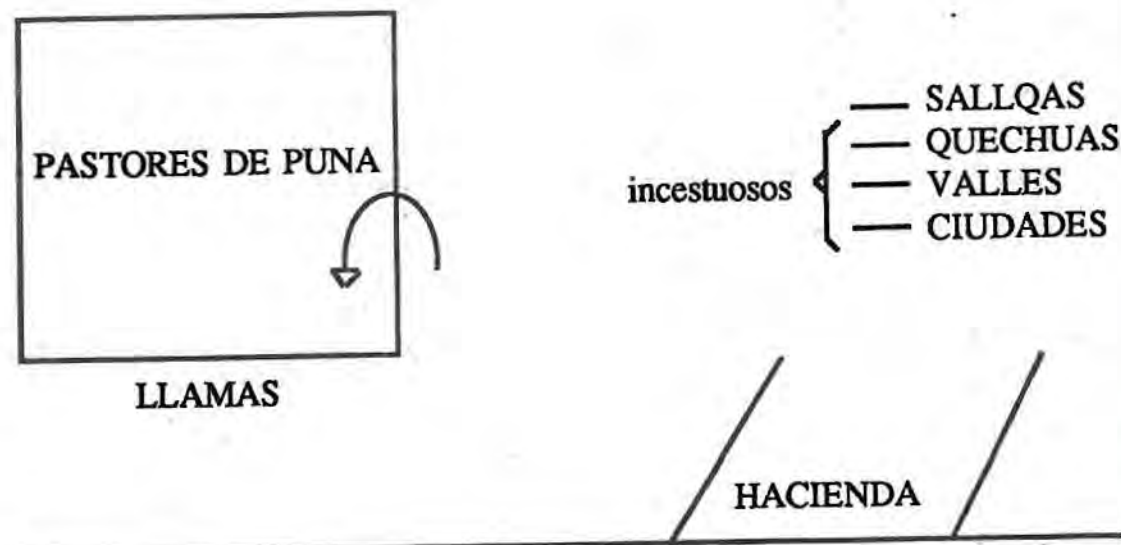
Los misioneros, por su parte, habrían tratado de comprender la cultura andina a partir de sus propias categorías y que sin dejar de ser buenos etno-



**CUADRO N° 6:  
LA ZOOMORFIZACION POR INFRACCION A LA REGLA**



**VISION QUE HAY SOBRE LOS PASTORES DE PUNA**



grafos, no se descartaría que pudieran haber deformado algunas manifestaciones andinas. Este fenómeno en algunos casos, daría lugar también a una reinterpretación desde la óptica cristiana (v. g. el *supay* por el diablo). No se descarta tampoco que en la misión de erradicar los cultos idolátricos se habría degradado o envilecido algunas manifestaciones y elementos religiosos del vencido.

Los estudios de ambas dimensiones, la estructural y la histórica, fueron logrados en forma desigual, mientras sobre la primera recién se vienen dando los avances iniciales, contamos con material de investigación sobre la segunda dimensión, por lo que en adelante más nos abocaremos a desarrollar esta segunda perspectiva, aunque vinculándola, con las limitaciones indicadas, con la primera.

En la religiosidad andina pre-hispánica, la llama está presente a tres niveles:

*Primero:* Como llama mítica: tiene un origen sagrado similar al de los "primeros hombres", vinculado a los lagos, a las lagunas y en general al agua que tiene una connotación masculina (Sherbondy, 1982: 12, 20) (no contamos a la fecha con evidencias que hagan suponer que en la época pre-inca fuese considerado un animal totémico); está relacionada a la astronomía y al calendario inca (aquí, además del elemento mítico tiene una serie de plasmaciones prácticas empíricas) (Zuidema-Urton, 1986); asimismo, encontramos en mitos de Huarochirí (Lima) y en Angasmarcha (Cusco), que las llamas presagian el fin del mundo y se presentan como salvadoras del género humano (Avila, 1966; Valcárcel, T. IV, 27-28).

*Segundo:* Como camélido domesticado: la asociación de la llama con la religiosidad andina, es posible hallar desde antes de Cupisnique (1000 A.C.), pero adquirió ribetes de mayor sacralidad con los Wari y los incas (Murra, 1970; Pozzi-Escot/Cardoza, 1986). Fue un componente fundamental, junto con el maíz, la chicha, la coca, el cuy y el *mullu* en los rituales religiosos, como ofrenda a los dioses y como un animal por excelencia destinado al sacrificio donde la víctima pasa primero a la esfera de lo sagrado (sea como sacrificio don o sacrificio comunión, en este último caso bajo la forma de *yahuar sanco*, sangre, carne, el corazón) (Rostworowski, 1986).

Pero además cumplía función religiosa el sebo, las lanas y tejidos, el excremento, sobre todo de animales machos, de determinado color y carac-



terísticas. El sebo está presente en los rituales del matrimonio y las llamas son consideradas dones matrimoniales y en la mayoría de las etapas críticas del ciclo vital intervienen en calidad de obsequios que simbolizaban el carácter social e importante del intercambio. Entre los Incas se consideraba a la guerra como un asunto tanto mágico-religioso como político. Los preparativos bélicos incluían la privación de alimento a llamas y perros negros para que el corazón del enemigo se agostara como el animal hambriento, (Murra, 1970, 1983).

De otro lado encontramos grandes rebaños de llamas de las huacas del Sol y del Inca. Era signo de poder y prestigio en manos de la nobleza, aunque no en manos de los pastores; habían rituales entre los pastores y danzas como la "llamallama"; los hechiceros, curanderos y adivinos usaban partes o instrumentos elaborados de este camélido para sus actividades.

*Tercero:* Como ídolo, idolillos, emblemas y huacas hechas de piedra, oro y plata: estas representaciones que simbolizan a la llama eran adoradas y veneradas en la medida que eran objetos de plegarias (rito religioso oral referido directamente a las cosas sagradas), se les hace entrega de ofrendas y sacrificios y son cargados en andas por "señores principales". (Rostworowski, 1986). Es posible pensar que estas representaciones simbólicas estaban por debajo de Viracocha y otros dioses mayores de carácter regional y tribal, y por encima de los *mallquis* y los *conapas*.

Habían emblemas incas hechos en bronce. Estaban fijados en un asta de madera y constituían una insignia de poder. El sentido original de estos emblemas procede de la llama y la puerta. La llama es un verdadero padre nutricio que proporciona carne, lana, huesos y tendones, mientras que la puerta hace renacer el sol, la luz, la vida. Por tanto, son "vida material y vida espiritual las que están expresadas con la fuerza de la verticalidad y el sentimiento del poder (Luc Joly, 1988).

En resumen, este camélido se encontraba estrechamente correlacionado a los dioses tutelares andinos, fue un elemento altamente positivo, purificar, un ser benéfico, fue apreciado y querido, fue objeto de adoración y veneración. Su importancia podría compararse quizás, con algunas reservas, al buey en la religión griega antigua.

De otro lado percibimos un conjunto de elementos andinos que habrían influido para la reinterpretación hecha por el pueblo. Ellos son:

1. Los antepasados fundadores de los ayllus, como en Vicos y Puquio, tienen connotaciones de mal comportamiento sexual, son rechazados en primer lugar y es sólo después de su muerte que empieza a crecer un culto alrededor de ellos. En Puquio se le llama *wachoaq*, que quiere decir "fornicador" en quechua. En Sarhua en una ofrenda al *Wamani*, el patrón en estado de trance grita "Las mujeres ramera" y a su propio ayllu (en el sentido de patrilinaje).
2. Hay una relación manifiesta de los pastores de llamas con la sexualidad. Los *llacuaces* o *sallqas* para el caso nuestro, son percibidos por la gente del valle, por los quechuas, con fuerza tosca y connotación masculina (Duviols, 1986), hay mitos incaicos en los que se relaciona a los pastores de llamas con amores prohibidos (Millones y otros, 1981; W.E. Carter, 1980); existía en el Tahuantinsuyo una serie de ritos, entre ellos los ritos de multiplicación de camélidos, donde las llamas copulan en grupos y luego hay una embriaguez y un desenfreno "sexual" de pastores (Oricain, 1790); la zoofilia con llamas habría tenido una connotación especial.
3. La sexualidad de la llama tiene características peculiares. Siempre se alude a la masculinidad de la llama sagrada; en las creencias y prácticas religiosas, este camélido es sinónimo de multiplicación, de reproducción (Valcárcel, T. III: 175); las llamas se encuentran en celo continuo; hay una agresividad en los machos y una brusquedad en el coito (Pozzi Escot/ Cardoza, 1986; Flores Ochoa, 1977); el apareamiento, coincide con lo que actualmente se conoce como "la fiesta del carnaval" y la ceremonia entre pastores donde hay "orgía y desenfreno"; y finalmente, existe una serie de semejanzas entre el comportamiento sexual de las llamas y el de los seres humanos (Isbell, 1980; Hopkins, 1982).
4. La llama, como ya vimos, estaba fuertemente vinculada a las huacas y los dioses andinos.
5. En la mitología andina, la domesticación de este camélido está asociada a la noche.
6. Los hechiceros, magos y "brujos" pre-hispánicos vivían en lugares solitarios, en los montes y empleaban como utensilios "soga de ahorcados" y "figuras de llamas".
7. Cobo, Cieza y el padre de Las Casas dan cuenta que como parte de los ritos funerarios de los "grandes señores", se les introducía a éstos en un



cuero o pellejo fresco de llama con una cabeza ficticia (o sea un hombre "disfrazado" de camélido o un "hombre-llama" convertido en *mallqui*).

8. Finalmente el tipo de organización social de los pastores de punas se caracteriza por una acentuada endogamia, movilidad constante, aislamiento y su vivienda tiene una serie de peculiaridades (Flores Ochoa, 1977).

Fue constante la preocupación y las acciones que los evangelizadores desarrollaron respecto a la familia, el matrimonio, la sexualidad y en general los pecados. A las faltas que se relacionan con el sexo, en especial los pecados de incesto se aplicaba el mayor peso del castigo penitencial; aunque contradictoriamente por necesidad política, los españoles permitieron a los descendientes de los panacas incas continuar la práctica del incesto hasta el tercer grado (Tord-Lazo, 1980). La idea de la "muerte del alma" por el pecado mortal y el infierno como el destino de los condenados fue siempre el eje de la evangelización.

Especialmente desde el Primer Concilio limense percibimos una manifiesta preocupación por el matrimonio y el incesto. El Segundo Concilio denuncia particularmente las consecuencias incestuosas de un rito en el cual las mujeres trenzan los cabellos de los hombres, pues la comparsa de estos "juegos de tocado" es a menudo entre los de la misma sangre y esta práctica sí tiende a establecer una relación amorosa, o sexual (Duviols, 1971). Los jesuitas hacen lo propio respecto a las normas éticas (Duviols, 1986); Acosta (1588) advierte sobre el peligro de los "abrazos incestuosos"; en los Manuales de confesión están cuidadosamente detalladas las faltas referidas al sexo y hay preguntas específicas sobre zoofilia con llamas (Azoulai, 1987); se dan ordenanzas para que en cada "llama michi" o estancia tengan "capillas y doctrina y caridad" (Guaman Poma, 1980).

Algunos hechos relacionados con la llama, particularmente en las Campañas de Extirpación de Idolatrías son:

Se dan epidemias y la casi extinción de llamas en el Perú y particularmente en Ayacucho inmediatamente antes del *Taki Onqoy* (Hernández y otros, 1987); los extirpadores buscaron enfrentar con provecho *huaris* contra *llacuaces* (Burga, 1988); en los documentos referidos a las visitas y procesos se alude insistentemente a la llama como uno de los símbolos religiosos andinos (Duviols, 1986; Burga, 1988); los extirpadores empezaron a expropiar

los rebaños de llamas de las huacas (Burga, 1988). Los idólatras y pecadores eran castigados con latigazos, el rapado y les hacían recorrer por las calles principales desnudos y atados encima de una llama, con la coraza en la cabeza, una sogá alrededor del cuello y un cirio en la mano (Guaman Poma, 1980; Duviols, 1986).

Los evangelizadores relacionaron a las llamas y a los pastores de puna con el pasado, con las huacas y los gentiles (con la época pre-inca) y entendieron como una herencia que se rastreaba en los relatos míticos (habrían visto en ello una coincidencia pecaminosa entre sexo y antepasado y ligaron lo pasado a lo demoníaco); ya posteriormente vienen los incas, donde, según los misioneros, se dan algunos principios éticos correctos pero insuficientes para salvarse. Después con los españoles se daría el orden y el equilibrio.

En el segundo momento de la acción misional, que coincide con las Campañas de Extirpación de idolatrías, se recogieron una serie de informaciones, a través de las cuales, las llamas y los pastores de llamas están vinculados con el diablo (que lo ligan erróneamente con el *supay*) y el fuego infernal. En un mito de Huarochirí, con clara influencia católica, hay un personaje monstruoso: una cabeza de llama sosteniendo encima un pequeño demonio y sobre éste, otra cabeza de llama (Avila, 1966). Para nombrar al diablo se escupía y este camélido es el único animal oriundo que lo hace de una cierta forma (por esto y por su olor característico también se le relaciona con la suciedad). Asimismo se dice que el diablo silva y también la llama lo hace a su manera.

Como consecuencia del desplazamiento del significado resultó que en la post-conquista:

- En quechua "waka" es igual a llama por lo que fue asociado llama y diablo (en tanto divinidad).
- "caca" que quiere decir cría de llama, se le concibe como excremento.
- "Huaccha llama" quiere decir llama de pobres.  
"Uachoq" es fornicario, adúltero, incestuoso (Guaman Poma, 1980).
- Llama en castellano quiere decir fuego (infernal).
- Se asoció a la llama con la "bestia", con la noche pecaminosa.



También las llamas como los pastores están vinculados con el incesto o sea a una demasiada endogamia. Hay que tener en cuenta que la exaltación del sexo es característica de los "demonios".

La difusión de la concepción de los misioneros sobre lo andino y la reinterpretación que hicieron desde la matriz cristiana, la influencia de la religión católica y su paulatina asimilación, indujo a que también los indígenas reinterpretaran la religión del vencedor desde su propia matriz.

Esta reinterpretación, para el caso que estudiamos, se habría dado en términos de llama como símbolo de pecado, de "condenado".

Así habría surgido la creencia en los "condenados" incestuosos que se zoomorfizan en llamas, que en Ayacucho toma el nombre de *Qarqachas*.

El incestuoso convertido en "llama demoniaca", y en general la difusión de "condenados", diablos y brujas cumplió una serie de funciones, como la de allanar el camino para extirpar las idolatrías, favorecer a la catequización y fue un mecanismo de control social (tanto como castigo sobrenatural al incestuoso y freno a los estravíos sexuales como para mantener al indígena en casa por las noches —para apartarlo del pecado, de los seres maléficos y evitar contacto con sus seres sagrados— así como para controlarlo políticamente).

Para finalizar, reafirmamos que el incestuoso zoomorfizado en "llama demoniaca", tiene un origen colonial tardío: la noción del "condenado", el diablo y sus sinónimos fue traída por los españoles. En el área andina pre-hispánica no encontramos un equivalente. La llama como símbolo religioso andino es opuesta a la religión católica porque:

- Uno de los acontecimientos que habría precipitado el *Taki Onqoy* fue la epidemia de llamas (Hernández y otros, 1987).
- La llama siguió siendo hasta el *Taki Onqoy* un animal fuertemente sacralizado y en dicho movimiento sirvió de ofrenda (Millones, 1980; Steve Stern, 1982).
- Hay un mito colonial por el que se produce la destrucción del pueblo ayacuchano de Moros por haber sacrificado una llama en el altar de una iglesia católica (Silberblatt-Earls, 1986).

En ninguna crónica encontramos al incestuoso convertido en "llama demoniaca". En los diccionarios quechuas antiguos, tanto del Cusco como de Ayacucho, no aparece la palabra *qarqacha* y similares.

La zoomorfización como sanción sobrenatural (o despersonalización según Weber), no es sólo un fenómeno contemporáneo y andino, lo vamos a encontrar también en el Perú pre-hispánico, en México, entre los Cubeo, los Bororo, por citar algunos. Es probable que sea un fenómeno transcultural. Por ejemplo, entre los Tseltales (México) según Maurer (1983) hay una leyenda donde una mujer que tenía "el mal" salía por las noches transformada en vaca y acompañada de un gran toro; o la transformación de una mujer en "mula" por haber cometido adulterio.

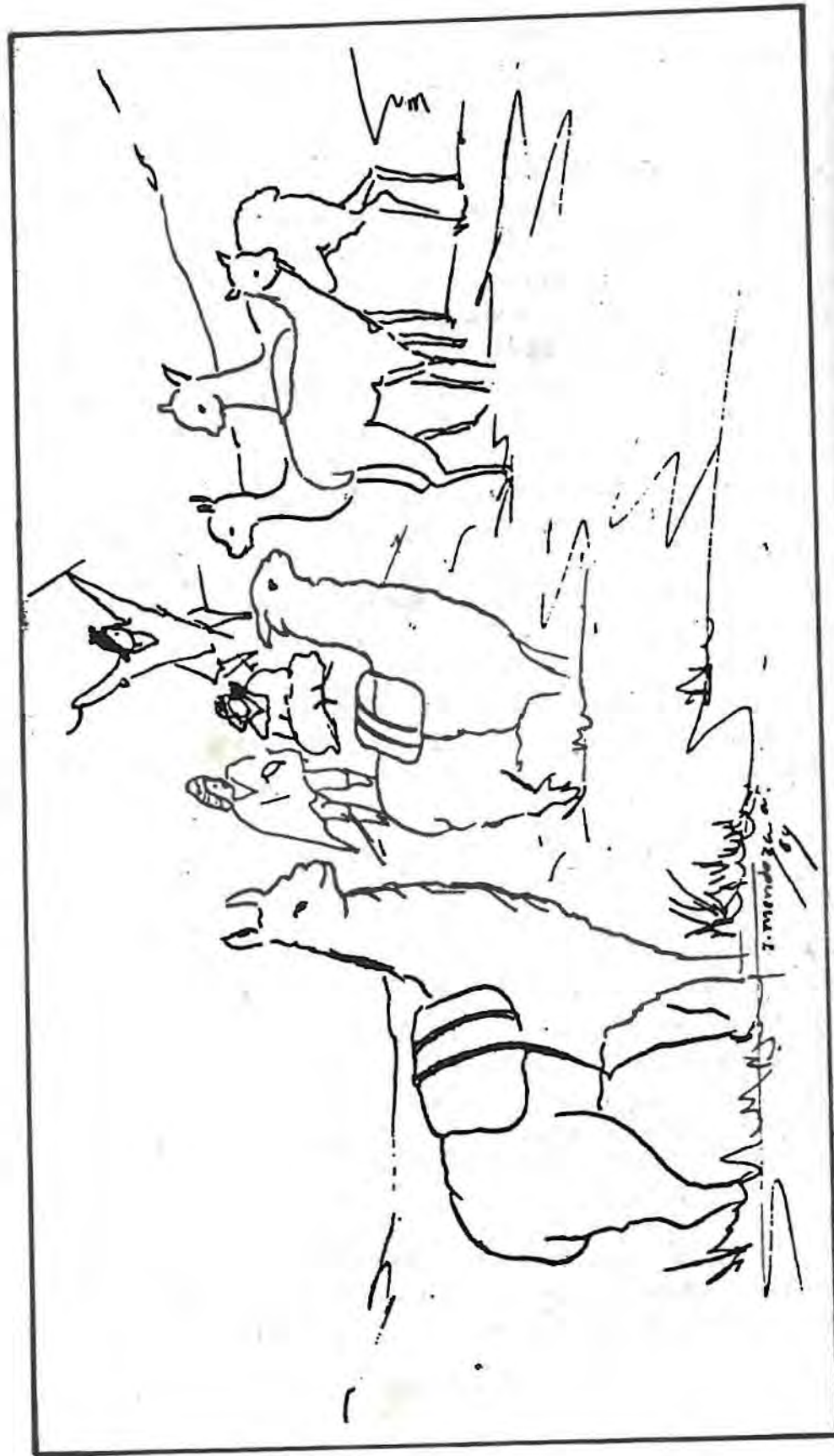
Entre los Cubeo los espíritus de las personas que cometen adulterio, que no cooperan, que rompen los lazos de amistad ceremonial o que violan en cualquier forma marcadamente las normas sociales, asumen a la muerte una forma animal (Goldman, 1968). Asimismo, el incestuoso Cubeo se transforma en un ave muy temida (esta creencia también existe en el área andina según Morote Best, 1958). Se dice también que entre los Cubeo, los transgresores al tabú del incesto entre hermano y hermana pueden ser muertos y sus almas, en la otra vida, serán animales que no se asociarán con las personas (Goldman, 1968).

La zoomorfización como castigo es posible explicar siguiendo a Lévi-Strauss (1971), quien señala que las semejanzas y diferencias entre las especies animales se expresan en términos de amistad y de conflicto, de solidaridad y de oposición. Dicho de otra manera, el universo de la vida animal es representado en forma de relaciones sociales, como las que prevalecen en la sociedad de los hombres. Por su parte es elocuente la reproducción que hace Edgar Cayón (1971), de un texto de Víctor Hugo en los "Miserables" que dice:

"Los animales no son sino las figuras de nuestras virtudes y nuestros vicios errantes delante de nuestros ojos, los fantasmas visibles de nuestras almas".

Además, los animales, en este caso domésticos, forman parte de la sociedad humana y, estos vendrían a ser humanos metonímicos. Finalmente, los animales son endógamos.





b. *Las sanciones míticas*

En diversas culturas hay un conjunto de mitos que dan cuenta de actos incestuosos. Algunos de ellos, explican el origen de las divinidades y héroes civilizadores, el origen del sol, la luna y el eclipse. Por ejemplo los australianos, Incas y los Mungin explican su origen por un mito incestuoso.

“La cuestión es que los griegos antiguos no solamente consideraban verdad que los dioses mayores podían haber estado dominados por pasiones vergonzosas en el hombre y que conducían al incesto, al adulterio, a la pederastía, al asesinato, etc., sino también creían que había dioses y diosas que patrocinaban acciones tenidas por inmorales, dentro de la sociedad humana. Cosa difícil de comprender para cabezas intelectuales y racionales” (Caro Baroja, s/f 189).

Por oposición hay relaciones incestuosas que son la causa de la destrucción de la humanidad. Construcción y destrucción de la cultura (para construirla otra vez), como oposiciones polares, están relacionados entre sí, así como con el incesto.

Esta segunda dimensión es la que aquí nos interesa. Lo más cercano a nosotros es la destrucción del mundo por actos incestuosos (Fuenzalida, Urbano, Marzal, Ortiz) que se asemeja al M.408 de Mitológicas de Lévi-Strauss.

“Causa de desórdenes y de guerras, las costumbres de carácter incestuoso sugieren muchas veces los castigos que los héroes o dioses aplica a sus servidores o creyentes. ¿Serían los hombres *ñaupe* o *machu* castigados por aceptar en sus tradiciones matrimoniales las relaciones incestuosas?. El texto de Murua (1590) sugiere esta hipótesis. Y muchos otros textos de los cronistas, al subrayar las guerras y los desórdenes que caracterizan la primera edad del mundo, sugieren también que el acceso indiferenciado a las mujeres o a los varones cercanos en términos de parentesco, podría justificar el castigo generalizado por el agua o fuego, u otra catástrofe universal” (Urbano, 1981: 86).

En Quinua, Maximiliano Límaco (66 años) nos contó algo similar sobre “los gentiles y las tres eras”. Tenemos asimismo el mito de la desaparición de los hombres de Casire (Parinacochas, Ayacucho) producto del castigo del gran Sara Sara por actos incestuosos; la conversión en roca en el mito de los hermanos Ayar por el mismo motivo; Antonio Manya (1969) también nos refiere un caso parecido.



c. *El cuento de la transformación del huevo en una monstruosa serpiente*

Por Efraín Morote (1953a) sabemos que en el paraje "kotaparako" (Huaraz, Ancash) se cuenta de una bella mujer india que "vivía" a la vez con su tío Mayta y su compadre Walpa. Divulgado el caso, ésta apeló al confesor quien, en penitencia, le entregó dos granos de maíz con el encargo de que lo sembrara y cuidara. El grano dedicado al compadre no nació, pero el del tío se convirtió en un huevecillo que fue llevado de inmediato donde el cura. Este ordenó a la mujer que empollara el huevo, guardándolo en su axila izquierda. Del huevo nació una horrible serpiente. El confesor ordenó a la mujer que lo amamantara. Así lo hizo.

El asqueroso bicho se enroscaba al cuerpo de la infeliz; hasta que un día se tragó a su propia madre.

Hay una variante de este cuento en la ciudad de Huánuco y es referida por el mismo autor. Se trata de una mujer que tiene relaciones amorosas con un sacerdote ("padre espiritual") que recibe de otro sacerdote la penitencia de "empollar" en su seno, por tres días, un huevo de gallina del que nace una inmensa culebra, que luego de transformarse en hombre lleva a su madre al infierno.

En la región de Huamanga no hemos encontrado ninguna referencia semejante.

d. *La brujería y los "condenados" incestuosos*

En los Andes, las incestuosas se convierten en brujas cuyas cabezas vuelan por las noches. También entre los Sirionó y entre los Kachín (en este último el incesto adulterino), los infragantes son receptores del castigo como la brujería.

En el área andina existe dos tipos de "condenados" por haber quebrantado el tabú del incesto: los intramundanos y los extramundanos. En la Tercera Parte (Punto II - 1 y 2) del presente trabajo los veremos detalladamente.

e. *Calamidades naturales y mala cosecha*

La infracción de las normas sociales y en especial del tabú del incesto genera una serie de calamidades naturales que repercuten en los cultivos. En el área andina se interpreta como presagio de actos incestuosos que se están cometiendo, pero a la vez es una sanción en la esfera religiosa por estos mismos

actos. Al parecer esta sanción es transcultural pero entre nosotros ha sufrido un proceso sincrético.

En Quinua, las integrantes del "Club de Madres" manifestaron (el 18-11-88) que cuando hay casos de uniones intrafamiliares hay fuertes vientos (que lo levanta al incestuoso), cae *runtu* (granizo), la *qasa* (helada) y hay *usia* (sequía).

En Ayacucho contamos con varias informaciones, tanto orales como escritas. Luis E. Caveró (1957: 231) refiriéndose al granizo dice:

"... la gente cree que es un castigo del cielo enviado por Dios a la tierra por los delitos de adulterio, por los pecados de los curas que infringen el sexto precepto de la Ley de Dios, por la vida marital que llevan entre compadres espirituales ...

Asimismo se imaginan que los vientos muy fuertes que arrasan las sementeras, las enfermedades epidémicas de los animales domésticos y también de los vegetales, la aparición de plagas de langostas, que destruyen las plantas útiles para la alimentación, son señales evidentes de la cólera divina".

Otra información da cuenta la VOI-23 sobre Yanahuanka (Cangallo) a raíz del matrimonio incestuoso entre dos hermanos, así como la VEQ-09. Por el testimonio oral (30-11-88) de Eduardo Anaya Rojas (de 40 años de edad), campesino de Llochegua (ceja de selva ayacuchana) sabemos que dos semanas antes de que nos contara del hecho, se produjo un ventarrón muy fuerte que empezó a las 8:00 a.m. y terminó a las 1:30 p.m., destruyó el techo de tres viviendas, llovió y al final cayó una granizada por un espacio de 15 minutos, todo lo cual fue inusual. El comentario de toda la gente fue que se producían estos fenómenos naturales, debido a que se estarían practicando amores incestuosos. Ahora poco (10-12-88) en la ciudad de Ayacucho se produjo un ventarrón huracanado que levantó una fuerte polvareda que tapó y oscureció la ciudad; al respecto la señora Concepción Castilla (76 años y quechuahablante) insinuó la misma causal mencionada.

También en tiempos recientes vemos que en Cochabamba, cuando había un mal año agrícola, se les obligaba a deshacer el matrimonio incestuoso, específicamente el incesto con un pariente ritual se teme que atraiga calamidades (*mach'a*). En Irpa Chico se atribuye a estas relaciones vedadas como las causas de la secuencia de malas cosechas que tiene la comunidad. Entre los Macha (Bolivia), se produce una mala cosecha por incesto, adulterio y cuando se alumbró mellizos (también en Irpa Chico, un aborto trae hielo a



cosechas, además de otros castigos). En Puquio Pampán (Huánuco) es indicador de incesto y a la vez un castigo, la pérdida de una cosecha causada por gran cantidad de lluvias, (contrario al tiempo de los incas que era la ausencia de lluvias) la helada y el desastre familiar.

Entre los Baruya de Nueva Guinea el adulterio repercute en los cultivos, igual sucede en Malasia y seguramente en muchas otras culturas.

Murua (1590) afirma sobre la sociedad inca que:

“Entre otras cosas que usaban era castigar con grande rigor al que se juntaba con su hija, hermana o pariente muy cercana y teníanle, cuando sucedía algo desto, por mal aguero y decían que esta era la causa por que no llovía y les venían travaxos, enfermedades y pestilencias, y se perdían las sementeras, y, castigándoles exemplarmente los matava y enterravan en los caminos y mojones para escarmiento...” (Urbano, 1981: 86).

f. *Enfermedades, muerte y fracaso matrimonial*

En el sur del país hay una relación entre el *soq'a* como enfermedad con el incesto (Brunell, 1986). Juvenal Casaverde (1970) refiriéndose a Kuyo Grande cuenta de una creencia según la cual por haber destapado un entierro de incestuosos serranos que se fueron a refugiar en la selva se produjo la enfermedad del *Chujchu* (Paludismo).

Entre los Qolla, actualmente se cree que un matrimonio incestuoso “no puede progresar”, “no puede prosperar” y los consortes pelearán continuamente. Ya desde los incas se creía que habían malos augurios para el futuro matrimonial, se decía que muy pronto uno de los incestuosos moriría. Parecida situación encontramos entre los Azande de los tiempos modernos:

“Los plebeyos sienten un profundo desprecio por las hijas de Vongara (clan predominante) a causa de su afición al incesto, y se casan con ellas con poco entusiasmo y con la sensación de que no serán fieles ni buenas amas de casa. Así, que se divorcian en virtud de sospechas dudosas. Desde luego, hay muchas esposas buenas entre ellas, pero la sombra del incesto las persigue hasta al tumba” (Evans-Pritchard, 1978: 208).

La creencia en el padecimiento de enfermedades y la muerte de una persona, en muchos lugares como entre los Manus de Melanesia, son el resultado de un pecado secreto (adulterio, robo, mentira) (Geertz, 1973).

Entre los Nuer, el incesto y el homicidio, sino se hacen sacrificios para contrarrestar sus consecuencias, produce la muerte que recae sobre la familia

porque se trata de pecados graves. Estos están relacionados con las enfermedades y la muerte (Evans-Pritchard, 1956).

“En muchas sociedades del mundo se cree que la enfermedad es el castigo por los pecados. Es una forma de control del comportamiento en la cual la salud depende de la virtud, proporcionando sanciones y apoyo al sistema moral y social. El que castiga suele ser el espíritu que legitima, en última instancia, el sistema social” (Jaime Regan, 1983: 235).

g. *Fin del mundo o desgracias mayores en el futuro*

Para algunos campesinos demasiados fatalistas, la existencia de uniones incestuosas y *qarqachas* es señal de que se acerca el fin del mundo. Esta creencia tienen tanto los campesinos católicos como los evangelistas.

Es interesante reproducir la siguiente versión por su gran actualidad y significación:

VEI-09: Saturnino Ayala (1986: 18). Lugar: Parobamba (Ayahuancu-Huanta). Sub. nuestro:

En Parobamba, se dice que había una convivencia pecaminosa de un hombre con su hija política, un amor prohibido, engañado por el satán. Ambos se fugan del pueblo al ser descubiertos. En eso, la hija política tiene otro amante, enterado de esto el padre asesina al pretendiente, descubriéndose al poco tiempo al ejecutor.

El tranquilo pueblo de Parobamba se agitó con este suceso. Arrasaron con el fuego la casa de la familia pecaminosa. Los hijos fueron recogidos por sus familiares y llevados a la selva.

Durante largo tiempo no se dejó de comentar este caso. Las conjeturas fueron de las más diversas maneras, pero todos coincidieron en manifestar que el hecho horroroso era prelude de alguna desgracia mayor en el futuro. El pueblo debía permanecer alerta para soportar algún infortunio. Que era urgente la presencia del ministro de Dios para que conjure la actividad de los demonios en el pueblo, que dé sus bendiciones para que no suceda ninguna malaventuranza.

La experiencia popular es sabia. Los presagios se hicieron realidad. El pueblo se conmocionó en los últimos acontecimientos político-sociales. Se sumió en desesperación y se tiñó de sangre. Las chozas quedaron vacías, sus habitantes dejaron abandonado su pueblo, desapareciendo sabe Dios, con qué destino”.

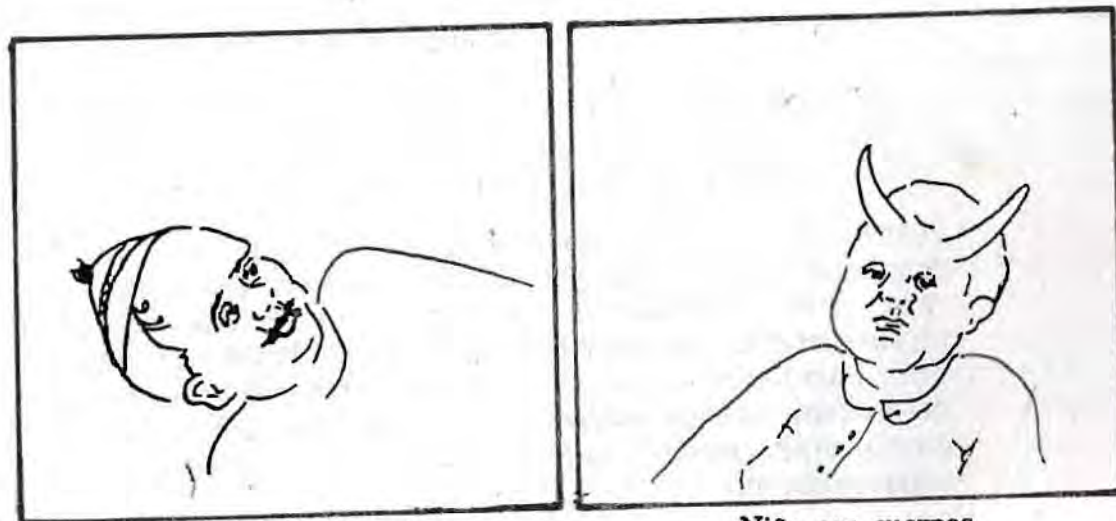


Esta sanción que recae sobre todo un pueblo se refiere a los últimos fenómenos de violencia registrados en la zona de Ayacucho, que llega a tener una explicación mística por parte de la conciencia colectiva campesina.

h. *La Sanción sobrenatural a los hijos de los incestuosos*

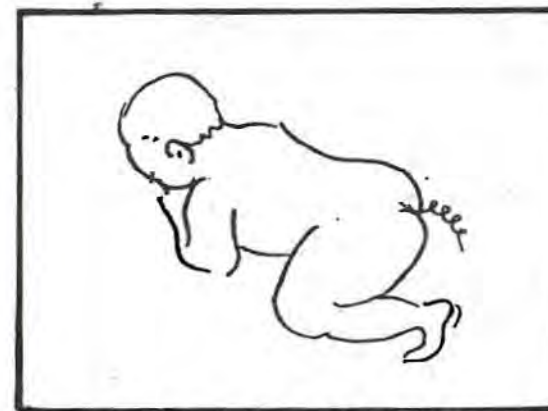
Los campesinos manifiestan que los hijos de una relación incestuosa nacen muertos o con defectos (en igual forma ocurre entre los Kachín). Pero no atribuyen como origen de este hecho a causas genéticas, sino a una sanción sobrenatural. Dicen que nacen con cuerno, con cola (que cuando le cortan muere), que nacen "opas" (información de los miembros del "Club de Madres" de Quinua); que nacen con un solo poto, que nacen "asnos", *callpisimis* (labio leporino) y se les compara con los hijos de los evangelistas, quienes no pueden hablar y no tienen orejas (son *mana allin naceq*: no nacen bien) (testimonio de Maximiliano Límaco quinuino de 66 años de edad). Otro informante asevera que nacen *sojtas* (con seis dedos) y con rabo de chanco, cuando la relación es entre compadres.

En Chungui (La Mar-Ayacucho), los campesinos piensan que una vez alumbrado al hijo, los padres se convierten en perros y se comen a su vástago (García, 1984). Veamos algunas representaciones simbólicas.

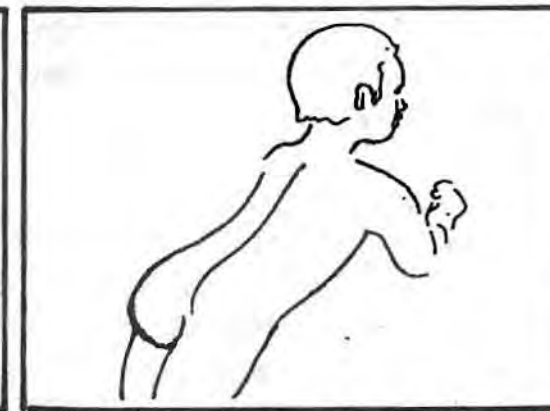


Niño con labio leporino

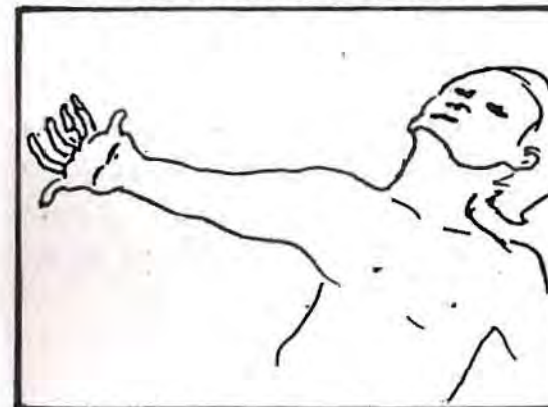
Niño con cuernos



Niño con rabo de chanco



Niño con una sola nalga



Niño con seis dedos



Niño sin orejas

C. *LOS PROTAGONISTAS DE LA SANCION*

Los castigos sobrenaturales generalmente recaen sobre la comunidad en general, son los casos de la desaparición de los hombres en Casire, la destrucción del mundo, los diluvios, las calamidades naturales, la pérdida de cosechas, las enfermedades en los sembríos.

En otros sucesos inciden sobre la familia ampliada, amigos y vecinos, y en otras versiones sobre la familia nuclear (Ej. VOI-23).

También recae la sanción sobre la pareja incestuosa (Vg. en la creencia en los qarqachas) y en otros sobre uno de los transgresores, generalmente el varón (Vg. en el cuento de la "Huida Mágica").

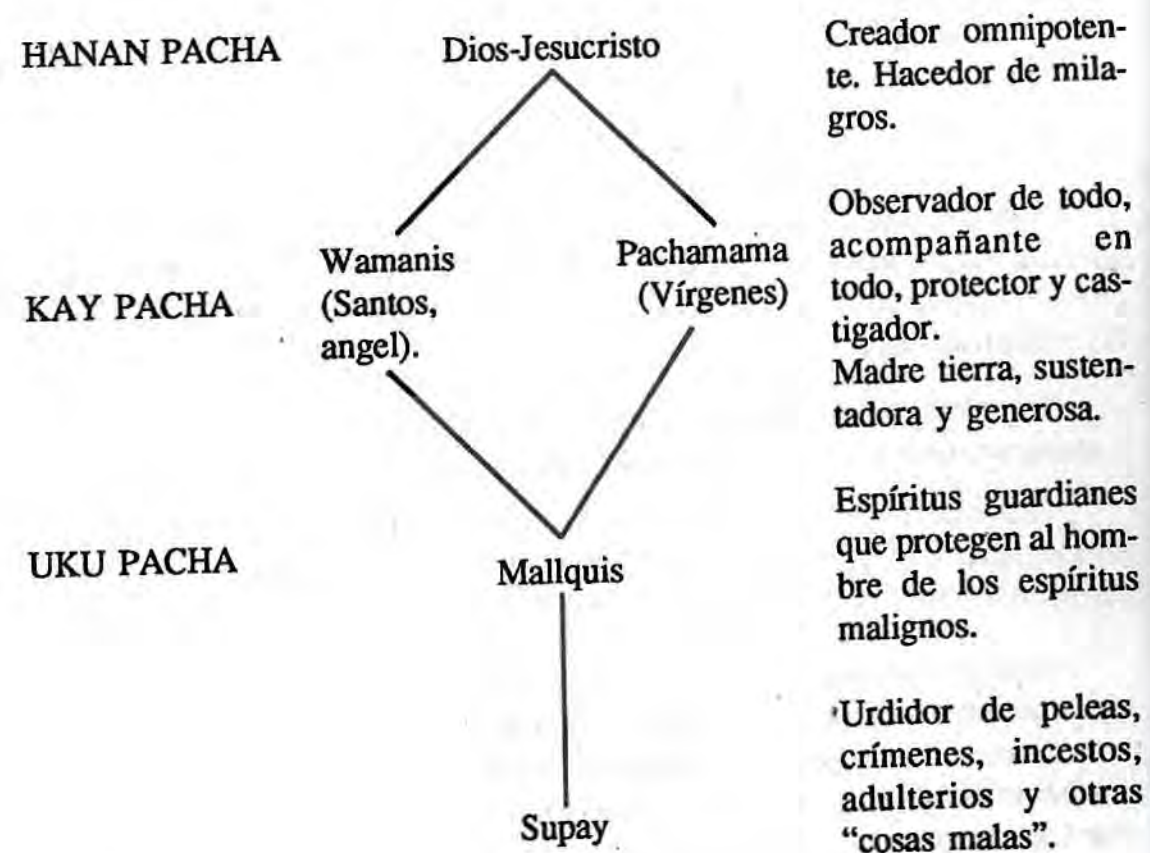
Esta es una de las diferencias entre el occidente y el área andina, mientras en aquel predomina el egocentrismo, porque los sancionados, los castigados y afectados son principalmente la pareja incestuosa; en América no ocurre esto, porque los implicados son la sociedad en su conjunto. Ossio (1980) habla de una sanción potencial que pende sobre la sociedad de los vivos, pues es a su



costa que los "condenados" incestuosos se salvan. Según Maurer (1983) serían pecados cometidos contra la comunidad entera y por tanto también contra el mundo superior, puesto que destruye la armonía.

Las sanciones y castigos que se dan en la esfera religiosa lo disponen por un lado y predominantemente el dios cristiano (Jesucristo), pero también lo ejecutan los Wamanis quienes velan por la moralidad de la comunidad: son los casos del mito sobre "El milagro del cerro Acuchimay"; el apu Sara Sara que sanciona a los incestuosos de Casire; en la "viuda rumi" castigan los "antiguos dioses"; Ansión (1987: 128) hace referencia que el cerro sanciona a los "condenados"; el Auzangate castiga a los incestuosos convirtiéndolos en "condenados".

Pero también se presenta una yuxtaposición de las creencias andinas y católicas, que dará lugar en un plano general, a un panteón reelaborado, en el que quedan reinterpretados los dioses católicos. El siguiente cuadro se basa en el presentado por Hugo Delgado (1986) y sería válido para todo el departamento de Ayacucho:



En el panteón reelaborado, el *supay* (asociado a los *layqa*) habría vencido a los *mallquis* (ligado a la presencia de los *Yachaq*). Ambos reflejan una permanente oposición entre el bien y el mal que están presentes en la actividad diaria de los campesinos. Es el *supay* quien habría empujado a las personas a cometer actos incestuosos y adúlteros y es Dios (Jesucristo) el que los castiga de diversa manera.

Según las versiones orales recogidas, quienes los reprenden y los vuelven a castigar a los "condenados" incestuosos es la comunidad en general, las autoridades, los arrieros y comerciantes, los caminantes nocturnos (campesinos que riegan sus chacras, que ven el ganado a tempranas horas de la madrugada, los beodos) y los hombres valientes.

Pero también hay formas de "evitar" o "eludir" o atenuar el castigo divino, como el que encontramos en la VOI-04 (Quinua) (Ver punto 1-4 (C-10) de la segunda parte del trabajo).

Entre los Nuer se da la "compensación convencional".

Todas estas sanciones sociales y mecanismos de control social tienen plena vigencia actual, inclusive es impactante que los hechos a que se refiere la VOQ-02 que recogimos en Quinua el 18-11-88 hayan ocurrido "hace tres semanas". Asimismo, siendo relativamente frecuentes las calamidades naturales, se refuerza cada vez, incluso cada año, este mecanismo de control social, de ahí su mayor efectividad.

## 2. LAS SANCIONES NEGATIVAS ORGANIZADAS

Estas son generalmente sanciones legales porque las impone una autoridad constituida.

De la "Encuesta PARA 1987", el 83.7% de los encuestados afirman que los transgresores al tabú del incesto reciben este tipo de sanciones, el 16.3% manifiestan que con los infractores "no pasa nada".

Estas sanciones negativas organizadas también se diferencian en grado por las mismas consideraciones señaladas para las sanciones negativas difusas.



Si bien en el mundo andino no hay leyes formales que sancionen este tipo de infracciones<sup>12</sup>, hay un conjunto de acciones que desarrolla la comunidad a través de sus autoridades, de acuerdo a una tradición y costumbres, que a decir verdad tienen fuerza de ley en ella. Si por ejemplo en alguna comunidad, hasta ahora no se han aplicado algunas de estas sanciones, sin embargo, los campesinos saben qué procedimientos tomar si se presentan casos de incesto.

#### A. LAS DISTINTAS SANCIONES NEGATIVAS ORGANIZADAS

Veamos por separado cada una de las sanciones negativas organizadas que se confieren en el área andina y ayacuchana, aunque en la realidad no son opuestas unas de otras, sino se dan generalmente en forma simultánea.

##### a. *Sometimiento a una expresión abierta de reprobación o desprecio, en que hay una participación pública unánime*

La forma más común en la exposición en público a los infragantes, en algunas comunidades los hacen pasear montados en burros, poniéndoles cachos o cuernos como sucedió en Concepción-Cangallo con incestuosos que mantenían relaciones de compadrazgo (información de David Castillo, 1987).

Con esta sanción se busca una abierta reprobación o desprecio de los miembros de la comunidad y sirve como acción ejemplificadora para el resto de sus integrantes. Luego pueden ser golpeados, reclusos, expulsados o perdonados a condición de que se disuelva la relación pecaminosa.

En Chuschi, Ayacucho, se cuenta de unos incestuosos que fueron prendidos y expuestos en público para que los insultaran (lo propio hacen los

---

12. En el Perú "oficial" el incesto es considerado un "delito" perseguido de oficio, lo que significa que las autoridades pueden intervenir con el solo señalamiento del caso por un vecino o amigo sin que medie denuncia de la madre o de la agraviada. Sin embargo, sólo será penado cuando el agraviado sea un menor de 14 años, pasado un día de esta edad, no hay legalmente falta en las relaciones sexuales incestuosas. Asimismo sólo se considera delito una violación (incluida la violación incestuosa) cuando la denuncia se hace dentro de los ocho días, tiempo en el cual se puede determinar los signos del forzamiento. Así, desde el punto de vista legal debe entenderse el incesto en dos campos: el civil y el penal. En el Derecho Civil, se señala quienes no pueden contraer matrimonio entre sí. En el Catálogo del Delito Penal, no se encuentra el delito de incesto (Revista "Caretas" N° 814: 27-08-84; Revistas "Visión Peruana" Mayo, 1987).

Bororo); los ridiculizan, los golpean con víveres y basura y el *varayoc* los azota. Entre los Aguaruna el incesto les provoca repugnancia física a los nativos y en la mitología Aguaruna estas personas son consideradas como "gente con gusanos en su ropa" (similar fenómeno ocurre entre los Trobriand).

En Ancash, en una comunidad cercana a Vicos, los infractores son personas despreciadas, nadie les da la mano ni le saludan (información de un dirigente campesino de la Federación Agraria Departamental de Ancash, 1987).

Estos hechos genera una vergüenza mayor en los infractores y una gran indiferencia social que en algunas circunstancias los empuja a abandonar voluntariamente el lugar. Es el caso ocurrido en Tambo-Ayacucho que nos contó César Cárdenas (1987) y en la VOI-08 de Quinua.

En otras circunstancias, el autoexilio o la migración voluntaria se produce antes de ser descubiertos, precisamente por el temor a pasar vergüenza y ser castigados severamente como ocurre en Cochabamba (Albó-Mamani, 1980) y los Qollas (R. Bolton, 1980). En la mayoría de las VOI recogidas en Quinua y en general en Ayacucho, está presente este autoexilio.

En otros lugares la abierta reprobación y desprecio en público puede empujar al suicidio de los transgresores por la vergüenza pública que pasan sumado al hecho que las fuertes obsesiones que ocasiona el incesto son causa de graves angustias y desesperación. Un suicidio por vergüenza se da en la VOI-23 (incesto entre compadres), aunque este episodio tiene otras particularidades.

##### b. *Exclusión de la participación plena en la vida social*

Un buen ejemplo de esta sanción y castigo nos detalla W. E. Carter (1980) en Irpa Chico donde los incestuosos padecen un creciente ostracismo social. Ni siquiera toman en cuenta su pasado, ni si fueron miembros de una élite que cumplieron con todas sus obligaciones de comunero. El ostracismo social en Irpa Chico tiene una serie de manifestaciones:

— No se les nombra en ningún cargo ni se le pide consejo alguno. Igual ocurre en Cochabamba según da cuenta Albó-Mamani (1980): si en alguna comunidad terminan por aceptarlos, suelen ser reacios a darles cargos públicos. Un caso excepcional ocurrió en Alcamenca (Víctor



Fajardo) donde un incestuoso llegó a ser secretario de la comunidad, quien hacía y deshacía de los destinos de la misma (mayor detalle ver en la VOI-26).

- Sus nombres se convierten en peyorativos y se les evita en lo posible. Les llaman qu'incha que quiere decir "malo" en Irpa Chico y "desgraciado" en Cochabamba. Se les dice qacha (sucio) en Ayacucho.
- Nadie intercambia papas con los incestuosos ni les ofrecen labor agrícola recíproca (*ayni*). Muy pocos están dispuestos a trabajar para ellos y estos no son gentes de confiar. Se ponen, pues, al margen de las reglas de reciprocidad andina.
- Los padres les prohíben a sus hijos entablar amistad con ellos y sus familiares; si los niños tienen algún contacto con estas personas sacuden sus ropas como para liberarse de alguna enfermedad terrible.

c. *Pérdida específica de rango social o degradación*

Esta sanción tiene estrecha relación con la anterior. No hemos encontrado un caso al respecto, lo que no significa que inexistiera en los Andes. Entre los Kachín se daría en términos de pérdida de parentela.

d. *Pérdida de la propiedad*

En la VEI-09 que sucede en Parobamba (Ayahuanco-Huanta) hubo, una convivencia intrafamiliar de un hombre con su hija política, ésta llegó a tener otro amante quien fue asesinado por aquel. El tranquilo pueblo de Parobamba se agitó con este suceso y arrasó con fuego la casa de la familia pecaminosa.

e. *Producción de dolor corporal*

Es una de las sanciones y castigos más comunes en el área andina. En la VOI-24 referida a Pallcacancha (Vischongo, Ayacucho), a raíz del descubrimiento de una alianza vedada de yerno con suegra, las autoridades los apresaron y los tuvieron tres días reclusos, luego los llevaron a la iglesia y los azotaron desnudos, no sin antes amenazarlos con llevarlos a Cangallo a un "proceso judicial". Aquí notamos la rebeldía e inicial desacato a la autoridad por parte del yerno, al final observamos una reconciliación y promesa de no incurrir nuevamente en la falta.

Yo vi personalmente por una rendija, estando niño allá por 1959, que en este mismo pueblo donde mi madre estuvo trabajando de profesora, las autoridades junto con mi progenitora, colgaron desnudos en la viga central de la iglesia a una pareja de infractores de la regla social y los azotaban con unos látigos llamados "vergas".

En Vilcas Huamán, al sur de Ayacucho, al ser prendida una pareja de incestuosos los hicieron caminar descalzos sobre espinas una distancia aproximada de 100 metros (testimonio de Delia Martínez, 1987). Según el señor Isaías Alarcón (1987), este castigo habría sido al parecer impuesto por los españoles.

Entre los Incas, en los que era severo el castigo a los que en el seno del pueblo practicaban relaciones sexuales intrafamiliares, se les infringía fuertes castigos corporales, que en la mayoría de ellos, sino en todos, les causaba la muerte.

f. *Mutilación o marca*

En la zona que estudiamos no se han presentado casos de mutilación propiamente dicho. Entre los Aguarunas una unión entre verdaderos primos paralelos, en el pasado, era castigada cortándoseles el cuero cabelludo con cuchillo; en la actualidad los azotan y los destierran.

Entre los Azande, en el pasado, hacer el amor con las esposas de otros era la causa para que le cortaran las manos, los labios, las orejas, los párpados y los genitales (Evans Pritchard, 1978).

g. *Expulsión*

Es otra de las sanciones más comunes en el mundo andino y seguramente es panuniversal o transcultural.

En algunas ocasiones la expulsión se da luego de haberles aplicado otras sanciones y castigos como el flagelo. En Quinua los votan a estos *waqras* (cornudos).

"Los incestuosos... abandonan la comunidad donde viven, sin hacer conocer a nadie del lugar a donde irán. Además, cada cual va a (sitios) diferentes, de donde nunca jamás regresan al lugar". (Ayala, 1986: 31).



En algunas circunstancias les ponen cuernos, los arrojan montados en burros. En otros casos la expulsión o exilio es más benévolo. Según la VOI-30, que se refiere a una comunidad cercana a Vicos (Ancash), ésta ante un caso de incesto con una hija política le dio al padre la alternativa de escoger con quién se iría de la comunidad: con su esposa o con su hija política. Inclusive la misma comunidad insinuó que sería con la segunda como una forma de protección al niño producto del incesto (información de una dirigente de la Federación Agraria Departamental de Ancash, 1987).

#### h. *Pena de Muerte*

García (1984) refiriéndose a Chungui (la Mar, Ayacucho) señala que los incestuosos son hasta quemados. Se sabe también que en las alturas de Cochabamba fueron victimados (Albó-Mamani, 1980).

Esta es una sanción y castigo que data todavía desde la época inca (no sabemos si desde más antes) aunque ahora se diferencia porque ha dejado de ser la sanción principal y son pocos los sucesos que se registran en el Perú contemporáneo.

Entre los Incas, la pena de muerte para los del pueblo fue el castigo mayor. No está claro si se aplicaba a la pareja incestuosa o sólo a uno de ellos (¿al varón?); porque se han visto disímiles sanciones para sucesos también distintos de adulterio, según los factores condicionantes y sectores sociales de quienes se trata; en algunos casos se castigaba a ambos y en otros sólo a uno de ellos, de preferencia al varón (Guaman Poma, 1980). Asimismo, sería interesante profundizar sobre los detalles de la aplicación de la pena de muerte entre los Incas.

Conocemos por el padre Murúa que quien tenía acceso son hija, hermana, sobrina o pariente cercano:

"... era muerto y enterrado en los mojones de los caminos, en los que colocaban unas piedras blancas como memoria. A los que pecaban con madrastra, cuñada u otro deudo les daban tormento, golpeándoles con una piedra hasta cincuenta veces (Valcárcel, T. II. 237).

Esto supone que el castigo variaba de acuerdo al grado de parentesco consanguíneo o de afinidad.

## B. *LOS PROTAGONISTAS DE LA SANCION*

Las sanciones negativas organizadas generalmente recaen sobre la pareja incestuosa y con mayor acentuación sobre el varón. Se cree que es éste quien tomó la iniciativa y pervirtió a la mujer a lo que hay que agregar la concepción machista del campesinado. Sólo en algunas ocasiones la sanción llega, principalmente la reprobación y el desprecio, sobre la familia nuclear como en Yanahuanka (Cangallo-Ayacucho) por considerarlos "alcahuetes". En Irpa Chico, como dijimos, los padres prohíben a sus hijos hacerse amigos de ellos y de sus familiares (W. E. Carter, 1980).

Son menos las circunstancias en que la sanción social recae sobre la familia ampliada, incluso sobre amigos y vecinos. Es también el ejemplo de Irpa Chico (W. E. Carter) donde los pocos que están dispuestos a realizar trabajos agrícolas para los incestuosos "no son gente de confiar".

La sanción negativa organizada lo ejecuta la comunidad, bajo la dirección de sus autoridades respectivas, cuya efectividad depende de su mayor o menor cohesión social, ya que:

"Es la comunidad, no el individuo o la familia, quien puede mantener la conformidad o la norma de legitimidad (se refiere el autor a los hijos legítimos nacidos dentro del matrimonio, pero es válida para nuestra temática) dando o negando el prestigio o el honor... A menos que esté integrada cultural y socialmente, la comunidad no puede castigar con facilidad al desviado, y ciertamente le preocupará muy poco la desviación. La gran conformidad individual o familiar a una norma dada depende tanto de la confianza de la comunidad en el valor mismo como de la forma o fuerza de sus controles sociales". (Goode, 1984: 7-8).

Notamos que cuanto más se desestructura la comunidad tradicional, los controles sociales se aflojan y la sanción social generalmente sólo se reduce a una expresión abierta de reprobación o desprecio y en el mejor de los casos a una queja (con detención) ante la "Guardia Civil" o el Juzgado cuando los hay. Actualmente, creemos que ambos casos se viene dando: las sanciones sociales por parte de comunidades con mucha cohesión social y las sanciones sociales un tanto relajadas por parte de comunidades no tradicionales. Claro que en estas últimas se va perdiendo la costumbre de que sean las autoridades comunales quienes castiguen públicamente a los incestuosos.

En general los castigos, que producen dolores corporales y los que originan la expulsión, que como ya dijimos son las sanciones que mayormente



se aplican, generalmente los ejecutan las autoridades comunales. Son los casos que vimos en Pallcacancha (Ayacucho) y Huaraz a través de los VOI-24 y VOI-30 respectivamente. Aquí es importante anotar que los profesores y sacerdotes que trabajan en estas comunidades hacen causa común con las autoridades comunales de las cuales son considerados moralmente parte integrante.

Veamos el Cuadro N° 7 (página siguiente), que resume el conjunto de las sanciones en los Andes.

No siempre los incestuosos asumen una actitud sumisa frente a las autoridades, en dos versiones hallamos que aquéllos (particularmente los varones) son prepotentes ante éstas, incluso en una de las versiones, el infragante increpó sobre la conducta moral de los representantes de la comunidad.

La comunidad logra mediante las sanciones negativas difusas y organizadas un doble efecto interrelacionado: por un lado, esto es lo más importante, un efecto general dentro de la comunidad que aplica las sanciones que consiste en satisfacer la conciencia común, restaurar la euforia social, "remediar" la ofensa a los sentimientos colectivos. Por otro lado, un efecto de la sanción sobre la persona infractora que buscaría escalearle e impedir la repetición del acto culpable, lo que a su vez tiene un efecto social al servir de acción ejemplificadora, intimidatoria, disuasiva, de contenedora de propensiones naturales, de canalizadora y encaminadora de los instintos humanos e imponer una conducta obligatoria.

Para todo ello también cumplen una activa función los otros mecanismos de control social que actúan como elementos coactivos de la sociedad, con la finalidad de atraer al individuo a la conducta promedio, que posibilite, una integración social, una solidaridad y un equilibrio social y lo aleje de un proceso de individuación que conduce a la marginación.

### 3. MECANISMOS Y AGENTES DE CONTROL SOCIAL

#### A. OTROS MECANISMOS DE CONTROL SOCIAL

A las sanciones que se dan principalmente en la esfera religiosa, acompañan un conjunto de mecanismos que igualmente cumplen la función de control social y advierten al individuo mucho antes de que se presenten los hechos de transgresión. La mayoría de ellos se presentan en forma sincretizada.

CUADRO N° 7:  
SANCIONES EN LOS ANDES POR TRANSGRESIONES AL TABU DEL INCESTO

LAS DISTINTAS SANCIONES	SOBRE QUIENES RECAE	QUIEN LO DISPONE O EJECUTA
1. LAS SANCIONES NEGATIVAS DIFUSAS		
A) SANCION MORAL O GENERAL	— La pareja incestuosa	La comunidad Cada individuo
B) LA SANCION SOBRENATURAL O EN LA ESFERA RELIGIOSA	— La pareja infractora — Toda la humanidad — Todos los varones — Las mujeres — La pareja incestuosa — Toda la comunidad donde habitan los incestuosos — Familia ampliada o nuclear — Pareja de transgresores — Toda la humanidad — Toda la comunidad — Sobre la mujer incestuosa.	— Dios cristiano — El Wamani — Dios cristiano — El Wamani — Dios cristiano — Dios cristiano — El Wamani — Dios cristiano — Dios cristiano — Dios cristiano
2. LAS SANCIONES NEGATIVAS ORGANIZADAS	— Pareja incestuosa — Familia nuclear — Pareja pecaminosa — Familia nuclear — Pareja infractora — La pareja transgresora — La pareja incestuosa — El varón — ? — La pareja pecaminosa — La pareja incestuosa	— La comunidad — La comunidad — La comunidad — La comunidad o parte de ella — La comunidad — Algunos comuneros, maestros y sacerdotes. — Las autoridades comunales. — ? — La comunidad — La comunidad.

Fuente: Elaboración propia



En el mundo andino la educación del niño está preñada de amenazas, castración, deguellos, fantasmas, *qarqachas*, "condenados". Son las actitudes y personajes de temor con que los padres amedrentan a sus hijos en su etapa formacional (Víctor Cárdenas, 1970).

Es frecuente oír contar, en el "Quinto Día" (*Pichqa*) después del fallecimiento de una persona, en los trabajos agrícolas nocturnos, en las reuniones de masticación de la coca antes de dormir, una serie de cuentos y creencias sobre manchachicos (fantasmas) y otros que tienen una función de control social. Entre los que se refieren a ayuntamientos prohibidos además del *qarqacha*, del cuento de la "huida mágica" y de otros "condenados" incestuosos, tenemos el mito de "Fempellec", un personaje mitológico que gobernó el Valle de Lambayeque.

Se cuenta que a "Fempellec" se le apareció el demonio en la forma y figura de una mujer hermosa, con quien durmió. Luego de perpetuar el ayuntamiento tan nefasto, comenzó a llover y duró este diluvio treinta días. Luego sucedieron otras calamidades: por todo esto "Fempellec" fue atado y tirado al mar (Kauffmann, 1978).

En el marco del *Warmi Orqoy* (lograr sacar a una mujer), después del *Quichkachi* (antes del *yaykupaku* y el *sirvinakuy*), los familiares del pretendiente van nuevamente a la casa de la novia y conversan con su familia sobre una serie de aspectos, entre ellos, sobre el destino humano en la "otra vida", sobre el cielo y el infierno, el purgatorio y el limbo.

Según Núñez del Prado (1970) y Flores Ochoa (1975), el campesino cree que el *Soq'a Paya* en el sur tiene forma de mujer, se presenta a los hombres que están solos, separados o lejos de sus esposas. El *soq'a* aparece como una viajante seductora con intenciones bien específicas. Las consecuencias de una unión sexual son funestas, a veces mortales que tienen como función asegurar la fidelidad del hombre que se encuentra lejos de su mujer.

En la región de Huamanga existen varios cuentos y creencias que tienen este mismo carácter y se refieren a sucesos de adulterio.

El drama de "Helme" es muy difundido en la región que cuenta sobre el infeliz final de una adúltera y su conviviente llamado Helme. Este drama, cuya existencia puede ser real o ficticia, para los ayacuchanos es un hecho verdadero que configura su concepción del mundo y regula su conducta social.

La "viuda rumi" (García, 1984) o la "viuda de piedra" (Cravero, 1984) viene a ser una mujer viuda convertida en piedra y desde ese momento, a dicha mole se le conoce como la "viuda de piedra", y se dice que dentro de ella vive un demonio vengador y castigador de hombres que se portan mal. He aquí la tradición:

"En la punta más elevada de uno de los cerros que domina el pueblo de Chungui (la Mar, Ayacucho), está la imagen de una enorme mujer, parada. Ella es una india, usa una *lliclla* que le cubre parte del cuerpo. Su tamaño es más o menos de diez metros. Según la tradición, desde siglos atrás esta pobre mujer, castigada por no haberse portado bien, es decir, por inmoral e infidente con su marido, por designio de los antiguos dioses, ella tiene la misión de amparar y cuidar la conducta de todos los casados de este pueblo castigando particularmente al varón. En este sentido, cuando un marido se comporta mal, es adúltero, borracho o inmoral, basta que su esposa se presente ante este mito y dé tres vueltas a su alrededor para que el infiel esposo muera a los pocos días. En este pueblo, desde entonces, por cada obra de estos espíritus hay infinidad de viudas, porque la mujer de piedra ahí está vigilando el buen comportamiento y conducta de los hombres, así como de las mujeres" (Cravero, 1984: 147).

Otro acontecimiento, que también sucede en el distrito de Chungui y concretamente en el pueblito de Warqa refiere que:

"... en este lugar existen tantísimas viudas, porque sus maridos habían muerto por la voluntad de los malos demonios: pues el matrimonio no podía durar más de tres años, cumplido el plazo fijado para la convivencia marital, por mandato del supay que viene a ser un ser misterioso, personaje conocido como Dios a todas las casadas sin distinción se les aparece en sueños, vestido de caballero, con poncho blanco, enorme macora de paja y les dice: 'Ustedes tienen obligación de pertenecer a sus esposos, pero sólo por tres años y por el resto me pertenecen, porque yo vengo a ser vuestro verdadero marido'. En este sentido, llega el plazo, efectivamente mueren los maridos y desde este momento las viudas pasan a ser convivientes de este demonio y prohibidas a contraer nuevo matrimonio o a tener otro marido, bajo pena de morir antes de tiempo" (Cravero, 1984: 147).

La función de esta tradición sería mantener la fidelidad de la mujer en el matrimonio (antes y después que muera el esposo) ya que al parecer las viudas de esta parte del Ande son licenciosas y generalmente son amantes fortuitas de los viajeros y profesores.

Contenido similar tiene la leyenda incaica recogida en Huanta, llamada "Huacho Ccocha", que traducido al castellano quiere decir "laguna de



pecado". Da cuenta del adulterio de una mujer hermosa que oficiaba de pastora, quien al ser descubierta por su esposo, en medio de su desesperación y la vergüenza se arroja a la laguna junto con su hijo, transformándose instantáneamente en un monolito de piedra, en castigo por su infidelidad y para escarmiento de las mujeres malas de todas las generaciones (Cavero, Luis: 1957).

Pero así como estos mitos, leyendas y creencias cumplen la función de control social, existen mecanismos igualmente sobrenaturales para justificar la transgresión y eludir los castigos. Es el caso que para justificar al hijo adulterino una mujer dice haber sido copulada por el demonio o por el *puquio*, mientras iba por agua. Inclusive en algunos lugares ni siquiera se le ve al recién nacido, es recogido en un costal y lo matan.

Indudablemente estas tradiciones merecen ser analizadas más en profundidad y comparadas con otras similares de áreas culturales distintas a las de Ayacucho para ver las similitudes y variaciones que se dan y que puede llevarnos a puntos de vista generalizantes sobre las formas de control social en los Andes.

## B. LOS AGENTES DE CONTROL SOCIAL

### a. Los Varayoq, padrinos y ancianos

Hasta hace dos décadas (ahora todavía se da en pocas comunidades alejadas) los *varayoq* tenían una gran importancia práctica y moral: tenían por misión velar por el progreso, el orden, la moralidad y el inmediato cumplimiento de disposiciones emanadas de los poderes públicos.

En Huaribamba (Huancavelica)

"Los *varayoq* estaban en todo vigilando la moralidad de los habitantes, sobre todo del buen comportamiento de la juventud cuya obediencia era estricta y aplaudida por los padres de familia". (Quijada, 1985: 109).

El mismo Quijada (1985: 153) manifiesta:

"En algunos lugares, días antes de la Semana Santa o de Cuaresma, los *Varayoq* cogen a las parejas que hacen vida de concubinato y los conducen directamente a la iglesia más cercana obligándolas a que se casen. La misión de los *varayoq* es de elevado sentido moral porque vigilan estrictamente que no *convivan de ninguna manera entre parien-*

*tes*; también evitan que se produzca escándalos o desavenencias entre los casados". (Sub. nuestro).

A la primera habladuría de la gente sobre casos de adulterio, los agraviados van primero donde sus padrinos a quejarse (éstos son los representantes del matrimonio, se les tiene recelo, se les guarda mucho respeto incluso más que a los padres). Luego llegada la media noche, los Vara Alcaldes que presiden la mesa llaman a los culpables y los interrogan y después los castigan. Ordenan a dos hombres especialistas, quienes amarran las manos y los cuelgan en paños menores en el travesaño de madera que tienen generalmente las casitas serranas. Procede la madrina a pegarle con un cabresto o chicote a la ahijada y lo mismo el padrino al ahijado. Y así los bajan y los suben por tres o cuatro veces preguntándoles si van a escarmentar o no. Luego los Varaalcaldes y los ancianos los hacen arrodillar, les reprenden para que no vuelvan a pelear y les obligan a que se abracen jurando en nombre de Dios y de sus mayores. Celebrando este acontecimiento de reconciliación se amanecen tomando y bailando (Quijada, 1985).

Actualmente los padrinos y ancianos siguen jugando un importante papel como agentes del control social, podemos evidenciar a través de dos ejemplos que ocurren en los distritos cercanos a la provincia de Huamanga.

Primero, cuando se realiza el "*warmi orqoy*" para empezar el *sirvinacuy* o *uywanakuy*, los padres y padrinos, antes de que la pareja se marche a la casa del varón, les llaman la atención fuertemente para que conserven la moralidad y las buenas costumbres, les hacen una serie de recomendaciones e incluso les dan a cada uno tres latigazos. Además cuando se casan por civil o religioso, antes que los recién casados vayan a dormir a un cuarto expresamente preparado por los padrinos, éstos en la puerta del cuarto o dentro los vuelven a reprender y hacen otra serie de recomendaciones para que la pareja se conduzca correctamente. Son evidentemente formas de control social porque buscan prevenir antes que se produzcan las transgresiones.

Segundo, al quinto día de la muerte de una persona mayor (es el caso que ocurrió hace poco en Pacaicasa, distrito contiguo y cercano a Quinua), el padrino o compadre más representativo del difunto, en el marco de una ceremonia, empieza a azotar con un chicote de tres puntas, a los familiares del difunto, por lo que pudieran haber ofendido, con palabras, hechos o haber "mal visto" al finado. En esta ocasión nos contaron, que se azotó con más fuerza a un ahijado que había "sacado la vuelta a su mujer" (Información de Román Rojas, de 50 años de edad, julio 1988). Este testimonio se comple-



menta, cuando el señor Isafías Alarcón (1989) agrega que dicha ceremonia es el *luto pataray* (doblar el luto), en la cual el padrino o el compadre del difunto, reprende a los deudos para que respeten al difunto y en su nombre se porten bien, en especial la viuda.

b. *Hermandades y sacerdotes*

En los Andes las hermandades, que forman parte del sistema organizativo de la iglesia católica y constituyen el "brazo derecho" del párroco, realizan una labor destacable: hacen cumplir con los rezos de los domingos, visitan y asisten a los enfermos, ven los casos de violación a las normas morales y la buena costumbre (convivencia, adulterio, incesto, malos tratos). En estos últimos casos informan al párroco y éste los castiga con látigo a los culpables haciendo una labor persuasiva. (Testimonio del párroco de Quinua, Raúl Paredes, en 1971).

Cuando los sacerdotes van a las fiestas patronales de las comunidades y se enteran de que alguien mantiene relaciones sexuales intrafamiliares, tratan de impartir orientaciones a la gente, ofician misas, dan sermones y rara vez pueden confesar a los infractores arrepentidos. ("Encuesta PARA 1987").

c. *Grupos insurgentes.*

Se nos informó que los grupos alzados en armas en la zona declarada en emergencia, amenazan y castigan a los que quebrantan las normas morales de la comunidad: casos de adulterio, poligamia, incesto, robo; generalmente cortándoles la cabellera y propinándoles látigos. Al respecto no tenemos mayores testimonios como para detallar estos hechos, que de ser verdaderos, serían nuevas formas de control social impuestas actualmente.

C. *ELASTICIDAD DE LAS SANCIONES Y EL CONTROL SOCIAL*

En estos últimos años, a diferencia de antes, se habla menos de casos de incesto y de *qarqachas* (Zenaida Fuentes y Daría Bustíos, nuestros informantes, dicen "antes, de eso nada más se hablaba"), lo que haría pensar que estaría disminuyendo su incidencia. Sin embargo contrariamente, se está incrementando. El adiconamiento del adulterio es notorio, acentuado por el fenómeno de la migración tal como refiere Ossio (1980) y también da cuenta Haydeé Alarcón (1987) para Quinua. En comparación a la época colonial, a decir de Espinoza (1980), donde el adulterio era virtualmente desconocido en

las comunidades, ahora se presenta con mucha frecuencia. Lo propio ocurre con el incesto.

Sobre los *qarqachas* vemos que en la VOQ-05 (Quinua V) se dice que se encontraban con éstos, los viajeros, los caminantes nocturnos y que ahora ya no se habla mucho de ellos porque la gente ha dejado de viajar de noche, duerme temprano y no sale como antes a las 5:00 a.m. por la situación político-social. Es evidente que el fenómeno de los *qarqachas* tiene hoy actualidad y está relacionado a una serie de cambios que vienen ocurriendo en la zona de emergencia. Además, hay que considerar que, a diferencia de antes, muchos pueblos ya cuentan con luz eléctrica, con vías de acceso carretero, se encuentran más vinculados a una economía de mercado; todo esto incide en la representación mental de los campesinos sobre fantasmas y "condenados".

Se cuenta menos de sucesos de incesto lo que podría deberse entre otras razones, a que su práctica es más sutil, su condena y sanción social vendría disminuyendo. Algunos actos prohibidos estarían siendo "aceptados" como "normales", sobre todo las uniones que existen entre primos segundos y terceros, tíos y sobrinas quizás también entre familiares de algunos compadres.

Actualmente hay canciones carnavalescas que sugerirían esta casi "aceptación" de algunos grados de incestuosidad; al mismo tiempo, como dijera Vergara (1986), parece expresar una condena al conjunto de la sociedad. Las letras traducidas al castellano, de una de ellas dice:

"Los de la calle de abajo, todos cornudos  
los de la calle de arriba, todos cornudos;  
viendo eso nomás  
yo también cornudo,  
Ulloa también, cornudo  
Pastor también, cornudo  
viendo eso nomás  
Belaúnde también, cornudo" (Carnaval en quechua recopilado por Eudes Canchari en 1984). (Sacado de Vergara, 1986).

Asimismo, hay refranes y dichos que justifican e influyen en la memoria de la gente como aquéllos que ya fueron señalados.

Además, los tradicionales agentes de control social (varas, sacerdotes) ya no existen en muchas comunidades y las "nuevas fuerzas del orden social" no cumplen este papel. En fin, se vienen debilitando tanto las normas como los controles sociales.



Todo esto a pesar que de alguna manera la comunidad trata de ajustar sus acciones a una serie de preceptos y reglas que rigen el matrimonio andino, a pesar que se buscan consortes con personas de otros anexos y otras comunidades lo que es favorecido por las fiestas patronales, el arrieraje, la compra-venta de ganados, la verticalidad y el comercio ambulatorio o ferial.

## TERCERA PARTE

### EL INCESTO Y LA REPRESENTACION MENTAL

#### I. LA CREENCIA EN LOS QARQACHAS O "LLAMAS DEMONIACAS"

##### 1. ASPECTOS PREVIOS: DISTINCIONES TERMINOLOGICAS

Con Efraín Morote (1953 b) decimos que numerosas objetivaciones y creencias del más agudo interés pueblan la mente de nuestras comunidades. Unas delatan una raíz americana, otras muestran un claro origen occidental, y no pocos, representan el sincretismo de dos corrientes igualmente valiosas.

Del conjunto de mitos, cuentos y creencias andinas, la columna vertebral lo conforman la creencia en los Wamanis, el mito de los gentiles y las tres eras, el mito de Inkarrí, la creencia en los "condenados" y las "cabezas voladoras". Llamamos columna vertebral porque unifican a un vasto universo de representaciones mentales y en torno a ellas gira gran parte del pensamiento andino.

La importancia del presente capítulo es obvia, ya que como dice Arguedas (1953: 126):

"Sería suficiente la lectura de estos cuentos (de condenados, brujas, degolladores y gatos) para tener la imagen total de la cultura del Valle del Mantaro y mucho de la gran área quechua andina del Perú". Posteriormente siguiendo esta misma línea dirá que estos cuentos... "ofrecen datos suficientes para calcular su hondura, su verdaderamente ilimitada riqueza, como fuente para el estudio del proceso de la cultura peruana y de su composición actual". (1960-1961: 196).

El "condenado", tal como ha sido elaborado por la imaginación de los pueblos de habla quechua —dice Arguedas— tiene los caracteres de una bestia



devoradora de fuerza descomunal. Este personaje sustituye a los tipos más o menos semejantes del folklore europeo. No es un demonio propiamente dicho, es un ser sub-humano que sufre y destruye como medio de encontrar su redención.

Hay "condenados" extramundanos que penan después de muertos, por eso tienen que morir otra vez, sufrir la muerte verdadera, lograr su separación de "este mundo" (de la sociedad humana). Pero también vamos a encontrar, en la mentalidad campesina, "condenados" intramundanos que penan estando vivos (aunque se reconoce como un sub-humano en trance a la otra vida, que están a un paso del infierno); que como diría Arguedas, encubre el concepto de justicia indígena que se aplica siempre en éste y no en otro mundo.

Entre estos "condenados" intramundanos precisamente se encuentran los *qarqachas*, que del conjunto de las creencias es la más generalizada y se narra con mayor frecuencia, tanto por los campesinos mayores como por los jóvenes. Es a esta segunda dimensión que los antropólogos le han prestado poca atención, a pesar que se acerca más a una raíz prehispánica y refleja la supervivencia de la antigua administración, claro ya sincretizada.

La "condenación" intramundana fue obviada tanto por Arguedas como por Morote Best; así como por los que en la década del 70 estudiaron sobre el *supay* y los seres maléficos en el sur del país; por eso que cuando el primero hace una clasificación de 46 cuentos de "condenados" recogidos en Jauja en XIV categorías, no los menciona, de ahí diga que "los cuentos de condenados aparecen en el Perú como unidades originales o integrados a dos cuentos de evidente procedencia europea: "La huída mágica" y el de "Juan el Oso" (Arguedas 1960-61: 196). Arguedas no toma en cuenta a los *qarqachas* o su equivalente en el centro que son las *Karkarias*, que tienen mayor difusión que los dos anteriores y más vigencia funcional como formas de control social.

Morote, por su parte (1953 b), reconoce el "condenado" como persona que luego de enterrada sale del sepulcro y huye hacia la puna solitaria. No concibe al *qarqacha* como "condenado". En esta misma concepción se inscribe Isabel Córdova (s/f). Ansión (1987) supera en parte esta limitación.

Según el pensamiento campesino (no según la elaboración mental de los intelectuales), los *qarqachas*, son un tipo de "condenado" intramundano y esto viene de la apreciación común de que los *qarqachas* están condenados a una vida de sufrimiento y a vagar. Así lo percibimos con claridad en las versiones

escritas 04-10-12- 13-15-16-17-18. Incluso en las últimas tres versiones los *qarqachas* forman parte de un motivo del cuento de "condenados".

Varios son los que han recopilado y publicado relatos sobre los *qarqachas* (una de las más antiguas es la que registra Raymondi en su "Crónica de Viaje"), pero al parecer sólo Morote Best (1953 a) y Juan Ansión (1987) han hecho un breve estudio analítico.

Nosotros pretendemos investigar a los *qarqachas* en base a una serie de versiones orales contemporáneas recogidas básicamente en Quinua, sin diseñar los testimonios escritos que existen. En todo caso, después de treinta y seis años del estudio realizado por Morote, encontramos que esta creencia se mantiene vigente, aunque con algunos cambios que los señalamos.

La creencia en los *qarqachas* corresponde a no dudar básicamente a gran parte del área cultural de habla quechua. En él toma distintos nombres, que

CUADRO Nº 8: LAS DISTINTAS DENOMINACIONES

AYACUCHO	<i>qarqacha, jarjacha</i>	Qar... qar... qar...: sonido onomatopéyico que emite una llama; qacha = suciedad <sup>1</sup> .
HUANCAVELICA, JUNIN, PASCO, YAUYOS (Lima)	<i>qarqaria, jarjaria Karkarya, karkar</i>	Las primeras sílabas son sonidos onomatopéyicos, aunque las últimas son imprecisas, creemos que podrían ser derivaciones del nombre ayacuchano.
HUANCAYO	<i>qolqolia</i>	Ruido qol, qol, qol de una barriga que rueda.
TARMA	<i>Tatarata</i>	Espíritu de alguien próximo a morir (guarda cierta relación con el <i>qarqacha</i> ).
ANCASH	<i>Queslla Shapash Karkacha</i>	Enfermedad, incestuoso. Tallos enredados de zapallo, incestuoso. Gritón, hablador.

Fuente: Elaboración propia

1. *Ccarca* (que equivaldría para nosotros a qar... qar como sonido onomatopéyico), según el vocabulario de Diego Gonzalez Holguín (1989: 62) quiere decir "suzio que no se laua". Ahora a una persona sucia o a la suciedad en general se dice en quechua *karka*. El término *qacha* es más peyorativo.



sin embargo en la mayoría de los casos son simples derivaciones. Esta creencia ha sido difundida en Ica por los ayacuchanos, según Carlos Camino (1945) (Morote, 1953 a).

Como podemos apreciar, las distintas denominaciones simbolizan a la suciedad, a la enfermedad, al desorden (tallos enredados) a la inversión (barriga que "camina"), al sonido desproporcionado.

Hallamos un término entre los Moche que tiene algún parecido fonético y signitivo con el de los *qarqachas*, nos referimos a los "*Carcanchas*", que según Kauffman Doig (1978) son seres esqueletizados "vivos" (animados) que hacen festividades macabras, beben, bailan y están relacionados a la sexualidad. ¿Las *Carcanchas* tienen alguna asociación con los "condenados" intramundanos?. Sería importante profundizar las investigaciones en esta dirección.

Particularmente en Ayacucho, la utilización del término *qarqacha* se refiere a tres aspectos interrelacionados:

- a) Se emplea para indicar al incestuoso, al transgresor real, tangible, patente y objetivo del tabú del incesto (Ej. Jorge es un *qarqacha* = Jorge es un incestuoso).
- b) Se utiliza para designar un tipo de sanción sobrenatural al incestuoso (a un tipo de "condenado" intramundano), a través de la cual el infractor estando en vida se zoomorfiza en las noches convirtiéndose principalmente en una "llama demoniaca".
- c) Secundariamente se usa para referirse a otro hecho real y tangible: al adúltero (a) y al cura y su conviviente.

En este presente capítulo usamos el término *qarqacha* en la segunda acepción: como castigo sobrenatural intramundano.

En la región de Huamanga hay un conjunto de creencias y cuentos, que tienen parentesco con relaciones incestuosas como el *uma*, la "Huída Mágica" (dentro de ella "Panipaula"), el *Tahua Nawi*, el *qala ñuñu*, la leyenda del *turay-turay* o *kakuy*. Pensamos que la de los *qarqachas* vendría a ser una creencia integradora de todos ellos, de ahí su gran importancia.

## 2. APRECIACIONES GENERALES SOBRE LAS VERSIONES ORALES Y ESCRITAS

Logramos recopilar cincuenta y una versiones, tanto orales como escritas, sobre la creencia en los *qarqachas* que básicamente comprenden al área de habla quechua de la sierra central. De estas versiones, veintiocho son relatos orales con predominancia de aquéllos que fueron recogidos personalmente en Quinua, y veintiseis versiones son escritas (en algunos casos son inéditas) que básicamente provienen de las provincias sureñas del departamento de Ayacucho.

El procedimiento que seguimos es presentar íntegramente cuatro versiones sobre Quinua y cinco relatos de otras zonas del departamento de Ayacucho, por ser las más significativas, tienen más motivos y cubren todas las áreas geográficas de nuestro interés.

Con ello llenamos en parte con una reclamación que hiciera José María Arguedas a propósito de los estudios que lograra Morote Best, en el sentido de que no presentaba en sus trabajos las versiones, sino sólo los motivos resumidos lo que sin embargo, evidentemente no desmerecían sus valiosos trabajos. Igual ocurre con Ansión (1987).

Las nueve versiones principales nos permitirá precisar un índice de motivos para luego hacer un cuadro comparativo de motivos del total de las cincuenta y una versiones que tenemos, para finalmente concluir con un análisis de cada motivo en el marco de los episodios fijados.

Veamos cada una de las nueve versiones agrupadas por zonas:

VOQ-04: QUINUA IV<sup>2</sup>: Informante: Félix Rojas, de 24 años.

"Se cuenta que en 1960 una señora (que era bruja) convivió con su hijo; convertida en *qarqacha* daba gritos en una *paqcha* (catorata), que queda en Vacaurara, los comuneros se reunieron pero no lograron agarrarla, ni verla en la oscuridad. Súbitamente cambian de lugar y sus gritos se escuchan en un lado y luego en

2. La codificación VOQ significa versión oral sobre *Qarqachas* y la VEQ, versión escrita sobre *Qarqachas*. Los números romanos se refieren al número de relatos de la zona indicada, y donde no hay éstos es porque son versiones únicas del lugar.



otro lado. Se cuenta que para agarrar al *qarqacha*, se pone al suelo manta y ponchos de lana, el *qarqacha* pisa estos elementos y no puede pasar y se queda en el mismo sitio y luego se transforma en su verdadera identidad (ser humano). Para evitar ser difamados ofrecen pagar toros a sus captores”.

VOQ-09: QUINUA IX: Informante: Padres de Germán Contreras Quicaña.

“Pues al respecto voy a suscribir un caso casi real: Cierta vez los viajeros que van de Quinua a Huamanga cuando estaban en pleno viaje, cerca a Huichjana encontraron una llama con una señal en su cuello. Lo que estos viajeros que van a hacer es lo siguiente: que al encontrar esa llama tan grande dialogaron y llegaron a la conclusión de que uno de ellos se llevara el pellejo y los otros su carne y venderlos. Lo que pasa es que se atrevieron echar la sogá pues lo tomaron, inclusive la llama se atrevía escapar, pero no lo dejaron, pues en vista que ya lo tomaron la llama empezaron a degollarla. Pero sucede el caso en que al echar el cuchillo sobre su cuello de un momento a otro la llama se convirtió en un ser humano incluso hablando estas palabras: *ananachallao, runamasillaykichikmi kallani*. Entonces estas personas se atreven a preguntar: ¿por qué? y ¿cómo así? has venido a este lugar y como especie de llama. Entonces le respondió de que: “Yo he tenido la osadía de convivir con mi comadre, pues yo dormía en la casa donde me alojaba y no sé por que me he atrevido de venir hasta estos lugares”. Dicho esto le rogaba a fin de que no le hagan ningún daño. Pero en vista de lágrimas, inclusive ha ofrecido regalar 10 ovejas, pues estos viajeros en vista que ha ofrecido dicha cantidad de ovejas lo dejaron en libertad. Y continuaron sus rumbos”.

VOQ-10: QUINUA X: Informante: padres de Antonio Barrial Coras.

“Aquella vez había un viajero que viajaba de Huamanga a Cosme, Jojay, Choceparjo, Añaucasi, etc. lugares lejanos de Huamanga que el viajero llegaba durante cinco días caminadas. Entonces el viajero salió de Huamanga con destino a estos lugares un día domingo con 5 caballos llevando ropa y otros. Pero el viajero quería descansar porque el día ya era tarde entonces el viajero se puso a descansar en una sombra de un árbol llamado algarrobo bajando la carga de sus caballos, cuando el viajero estaba descansando a media noche se presentaron dos llamas coloradas y el viajero despertó y escuchó el sonido que hacían las llamas, luego gritó el viajero diciendo ¡fuera de aquí maldiciones! las llamas contestaron diciendo: tío aquí nosotros estamos haciendo la alegría de nuestra vida; pero el viajero seguía gritando, luego de tanto grito, el viajero sacó una sogá hecho de lana de llama, pero la sogá había sido con una misa en la iglesia. Entonces el viajero gritó

ahora te amarraré con mi sogá y dirás quien eres y de donde son. Al escuchar este grito del viajero las llamas se acercaron y se comprometieron ayudar la carga de sus caballos. Al día siguiente el viajero prosiguió su camino con cinco caballos y dos llamas, las llamas acompañaron durante tres días del viaje hasta llegar al sitio llamado Añaucasi donde desapareció las llamas y el viajero se puso a vender su negocio que llevaba a esos lugares”.

VEQ-01: QUINUA I: Versión recopilada por Manuel Cuentas.

“Cuando ya estaban por terminar (de regar de noche, a eso de las once, cuando la luna ya se había ocultado), en plena oscuridad escucharon dos silbidos que venía de los cerros “Atoq machay” y Cachiorqo”; mi papá pensó al toque que los *qarqachas*, éstos silbándose mutuamente se llamaban para encontrarse en el arenal justo donde se encontraba nuestra parcela. A medida que los *qarqachas* se acercaban mis padres no sabían que hacer y hasta no podían correr porque estaban con mucho miedo; cuando ya estaba casi junto a ellos mi mamá recordó que sólo el fuego asustaba a esas malas almas, es por eso que le pidió a mi papá para que prendiera sus fósforos para quemar unos “chamizos” (ramas secas) que había en el cerco. Ante la presencia del fuego los *qarqachas* huyeron apurados hacia los cerros, lo que fue aprovechado por mis padres para correr como unos locos hacia mi casa, y apenas llegaron se durmieron sin despertarnos (durmieron hasta tarde, lo que no era habitual y se despertaron todavía asustados)”.

VOQ-19: HUAMANGA V: Informante: Donatilda Carrasco Mejía.

“En la década del 50, el papá de P.P. se encontró en Perico Wayqo (Ayacucho), con una llama y éste le preguntó “*Kay vidachu o waq vidachu*” (eres de esta vida o de la otra vida), la llama le contestó que era de esta vida, entonces el papá de P.P. se puso en una mano cabuya y en la otra pencas de tuna y empezó a pegar al condenado preguntándole quién era, por qué estaba así, a la vez que le advertía a que no le haga daño. En esta pelea le reventó un ojo al *qarqacha* y éste le ofreció suplicante dinero para que no contara a nadie de lo sucedido. Al día siguiente el papá de P.P. comprobó de quien se trataba, era un vecino que mantenía relaciones incestuosas.

VEQ-07: HUANTA III: Recopilación hecha por Saturnino Ayala Aponte

“Del pueblo de Lambras, frente a la comunidad de Chaca, distrito de Santillana, provincia de Huanta, en los últimos viernes de cada mes, bajaba un misterioso personaje gritando qar, qar, qar, voz gutural potente que se escuchaba hasta el riachuelo de Chaca. Los niños tenían temor hasta de asomar a la puerta de sus viviendas...”



Para cumplir con tal acuerdo (capturar al personaje) prepararon todo lo necesario con bastante cuidado. Acordaron las acciones a tomar al mínimo detalle. Compraron aguardiente, coca, cigarrillos; se proveyeron de suficiente cantidad de agua bendita. A grupos de personas, principalmente mujeres se encargaron llevar crucifijos, rosarios, cirios y caminar orando en grupo.

El último viernes de uno de los meses, se posesionaron estratégicamente tras de los cerros, al borde de los caminos, formando varios grupos de siete personas cada uno. El más numeroso se ubicó cerca del río Chaca. Libaron buenas dosis de "trago" para tomar mayor coraje. Todos estaban provistos de sogas de lana de llama, de azotes de reata, látigos de cuero, palos y otras armas contundentes. Casi a la media noche se escuchó a lo lejos la voz de qar qar. Paulatinamente se acercaban haciéndose más estridente el grito. Se apoderó el nerviosismo de algunos hombres. Apuraron más aguardiente. El grito estaba al alcance de ellos. La voz de la autoridad dió la orden de salida y ataque. Saltaron de sus escondites, haciendo una bulla infernal enlazando de todas las direcciones al fantasmal personaje. Se sorprendieron al ver que eran dos llamas que se daban coces y se entrelazaban con sus pezcuezos largos. Los atraparon y completamente amarrados los condujeron a la puerta de la iglesia de Chaca. Las mujeres y los ancianos oraban en coro y en voz alta. Echaban con agua bendita sobre los animales que impotentes luchaban por deshacerse de las ataduras. Velaron toda la noche hasta el amanecer. La sorpresa fue mayúscula para la muchedumbre cuando al clarear el día esos animales se habían convertido en personas humanas, hombre y mujer. Eran conocidos hermanos que vivían en los bajíos de Lambras. Las gentes la circundaron con el propósito de lincharlos, considerando que eran demonios en persona. Mientras aquellas dos personas lloraban a gritos pidiendo clemencia. A fuerza de golpes hicieron confesar que ellos tenían relaciones incestuosas. Rogaron a todo pulmón perdón de todos sus pecados para volver los ojos hacia Dios. Que estaban dispuestos a realizar cualquier cosa a fin de que no los maten...

Por mayoría aceptaron perdonar el grave pecado en que habían caído; pero con la condición de que abandonen la comunidad donde viven sin hacer conocer a nadie del lugar a donde se irán. Además cada cual vaya a lugares diferentes, de donde nunca, jamás regresen al lugar. Aceptaron decididamente el acuerdo comunal..."

VEQ-18: LA MAR: Recopilación de Julio García Miranda.

"Cierta vez en las afueras de la capital del distrito de Chungui, un Guardia Civil que hacía su servicio nocturno había sentido los

pasos a trote de una llama, animal extraño por la zona y con la ayuda de algunos vecinos logró cogerlo y llevarlo al puesto, para al día siguiente entregarle a la persona que pregunte o indague por el animal. A la mañana siguiente la sorpresa fue grande cuando en lugar de la llama encontraron a un hombre atado con el lazo".

VEQ-09: PROVINCIAS SUREÑAS DE AYACUCHO II: Recopilación lograda por Edilberto Lara Irala

"Huk llaqtachapis kasqa huk warmi turillanwan waqrakurusqaku chaysi tupakuruptinku puramintichata chay llaqtapi tukuy llapan rikchaq taytachapa piñakuynin chayaramun chay llaqtacha llamanqa qanbruna (hambruna) manas ni imatapas tarikunchu ni miku-nankupaqpas, chay watas lliw kausayninkupas qispinchu. Chaysi llapallaqtamasinkuna lliw yachachinarukuspanku watiqarunku hinaptinsi chay ruwaqa panillanwan puñukuq kasqa hinaptinsi llapa llaqta runakunaqa huñunakuyta qallarinku chay warmita turintinta chay llaqtamanta qarqunankupaq hinaspankus qarqurun-ku hinaptinsi chay warmiqa turintin urqun urqun puriyta qallarinku chaysi mana imatapas mikunankupak tarispanku yarqaymanta wañurunku. Wañuruptinkus taytachaqa qarquranum lliw manchachikustin purinampaq qarqacham kutispa purinampaq, chay huchanmata paganampaq hinaptinsi llaqtampiqa lliw manchachikuyta qallarinku hinaptinsi llapa llaqta runakuna huñunakuruspan llapan-ku llama waskantin rispanku qarqachataqa suyarunku, chay suyachkaptinkullas chawpi tuta hinaña qarqachaqa rikuriramun qarqachakustin hinaptinsi llapa llaqta runaqa hapirunku llama waskawan hinaspankus lliw chikutiyta qallarinku hinaspastukuy imachata tapuyta qallarinku. Maqachkaptinkullas tukuyta willakuyta qallarinku: arí taytacham wischumuwan huchallikusqaymanta nispan hinaspansi chay qarqachaqa lliw ruela kuyta qallarinku kachaykunapac hinaspansi ofrecikun impas runanam qunampaq. Chay qarqachata haipruptinkuñas llaqtachapiqa llapa kawsayninkupas allin sinchi tarpuyninkupas quispin hinaptin chayraq chay llaqtapiqa runakunapas allin kawsayta qallarinku".

Traducción: Nonato Aronés C.

31-05-89

Dice en un pueblo había una mujer en pecado carnal (incesto) con un hermano, por eso en aquel pueblo hubo toda clase de castigos de Dios como hambruna, que no les ha permitido conseguir ni para comer: ese año no tuvieron ni cosecha. Por eso todos sus compoblanos se pusieron de acuerdo para cuidarla (ahuaytar) y en efecto el hombre se acostaba con su hermana.

La comunidad empezó a reunirse para desarrollar o lanzar violentamente a los hermanos incestuosos del pueblo, y cumplieron con



su objetivo (arrojar del pueblo). Entonces esos hermanos comenzaron a caminar por las punas y murieron de hambre, al no hallar nada para comer. Luego el divino los arrojó para que convertidos en condenados (espíritus malignos) deambulen asustando a todo el mundo y así pagar sus pecados. Entonces en el pueblo empezó a asustar a todos; por lo que los comuneros nuevamente se reunieron, con soga (hecho de lana de llama) esperaron a media noche y capturaron, azotándolo hasta que avise todo y dijo: sí. Dios me ha arrojado por haber pecado; y luego pidió perdón ofreciendo pagar lo que sea a las personas.

Desde la captura del condenado, en el pueblo, la agricultura y otros alimentos empezaron a dar frutos y retornó el bienestar general.

VEQ-10: PROVINCIAS SUREÑAS DE AYACUCHO III: Recopilación de Edilberto Lara Irala.

“Huk llaqtapis kasqa huk runa ancha llaqtapa riqsisan chaysi kay runaqa uywanakusqa ayjadallanwan, chaysi kay runaqa puraminti apullaña kasqa chaysi huk punchaw huk animalkuna ranttiq runa huancavelicano kasqa hamuchkasqa urqkunamanta, chaysi tumpallaña llaqtapaq faltachkaptin huk nina uma runawan tuparun hinaspani lazunwan lazurun chay nina uma runataqa, lazuruptinsi nin: ama wañurachillawaychu nispan, iscaychunka ovejakunata pagallasayki nispan nin, kay sitiopi tupasunchik nispan nin, sutinkunatapas willakun imanasqa chayna purisqankunatapas willakun kacharinanrayku. Chaysi huancavelicanoqa llakipayaspan kachaykun. Chaysi chayna punchawñataq yapa tuparun kay nina uma condenadowanqa chay vista tupasqan punchawllata, chay horallata, chaysi kaypiqa mañana perdonachu, kunampiqqa mañana perdonasaykichu nin kay condenadotaqa. Kay tupasqan ratus cirtumpay cuerponqa llaqtapi tumachkasqa, chaysi kay huancavelicanoqa wañurachin puraminti ruygakuchkaptin hinaptinsi chay tumasqan wasipi cirtumpay cuerponqa wahuarusqa chay tienda tomasqampi quiqayllamanta llapa tumaymasimpa puntampi. Chaynapin kay mana allin runapa vidan tukusqa”.

Traducción: Nonato Aronés C.

31-05-89

Dice en un pueblo había un hombre muy conocido y muy adinerado que convivía con su ahijada.

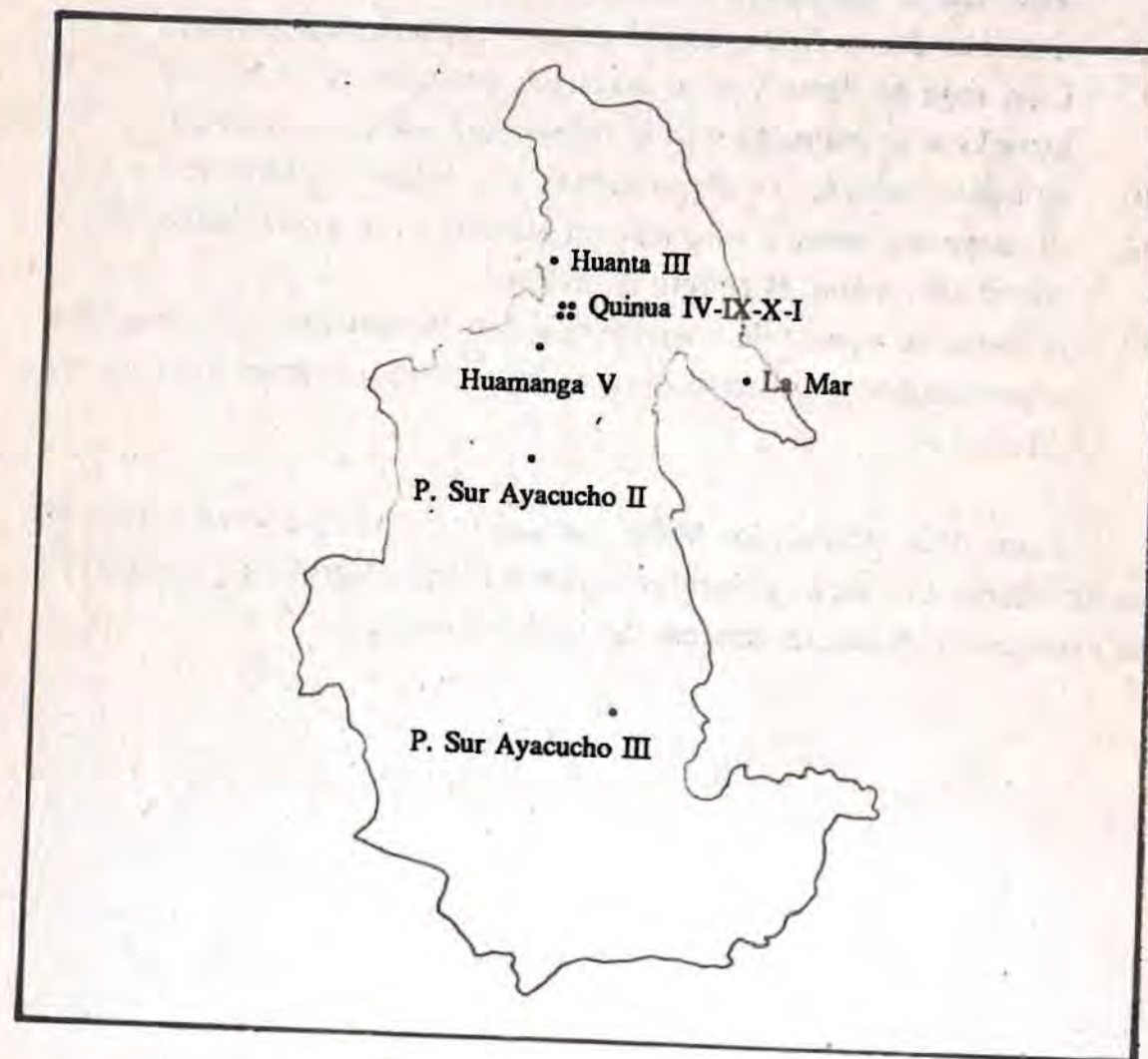
Un día un huancavelicano (ganadero) venía de las punas hacia el pueblo y faltando poca distancia para el poblado se encontró con un hombre con cabeza de fuego. El ganadero con un lazo lo enlazó a éste, entonces dijo: por favor no me mates, te pagaré veinte

corderos, nos encontraremos en este mismo lugar, incluso informó su nombre y la causa del porqué de sus andanzas, con el fin de que le dejara en libertad, por lo que el huancavelicano se compadeció y lo dejó libre.

Otro día volvió a encontrarse nuevamente con este condenado con cabeza de fuego (candela), el día, la misma hora que antes y esta vez ya no le perdonó y le dijo: por ahora ya no te perdonaré. En el momento en que se encontró, el cuerpo verdadero del condenado se hallaba bebiendo en el pueblo. El ganadero lo mató al condenado a pesar de sus súplicas y ruegos; entonces el cuerpo había muerto en la tienda, delante de quienes estaban tomando y así había fenecido la vida de esta persona maligna.

La distribución de las nueve versiones en el Mapa de Ayacucho es como sigue:

#### DISTRIBUCION DE LAS 9 VERSIONES EN EL DEPARTAMENTO DE AYACUCHO





## INDICE DE MOTIVOS

1. Una pareja mantiene relaciones incestuosas.
2. Se zoomorfiza o se transforma en llamas, perros, chanchos, caballos, *umas*.
3. La mutación se opera en vida, principalmente, o después de muerto.
4. Se convierten en almas en pena y llevan en sus entrañas al diablo.
5. Las personas transformadas vagan principalmente en las noches por lugares solitarios, emiten gritos aterradores, causan pavor, despiden mal olor, son sensuales.
6. Son inofensivos o pueden causar la muerte buscando salvarse.
7. Uno puede neutralizar su arremetida o escapar usando una serie de antídotos y en este proceso es posible identificar a los pecaminosos sin necesidad de agarrarlos.
8. Generalmente es la comunidad que se organiza para apresarlo.
9. Usan soga de llama y otros antídotos señalados en el Motivo 7 y al lograrlo se le interroga y se le flajela para saber su identidad.
10. Se puede dialogar con el *qarqacha* en el marco del Motivo 9 y 12.
11. El *qarqacha* vuelve a su condición humana a fuerza del castigo físico, con el alba o ante el peligro de muerte.
12. A fuerza de reprensión y advertencia son expulsados de la comunidad o perdonados y en algunos casos ofrecen recompensas para no ser difamados.

Estos doce motivos los hemos agrupado en cuatro episodios para su mejor estudio. Los acontecimientos siguen la clásica distribución tripartita en su estructura y el funcionamiento del texto es lineal.

## CUADRO Nº 9: EPISODIOS Y MOTIVOS

EPISODIOS	ESTRUCTURA	FUNCIONAMIENTO	CARACTERISTICA	MOTIVOS
I II	PRESENTACION	LLEGADA	ZOOMORFIZACION POR INCESTO  MECANISMOS DE LA TRANSFORMACION	1-2  3-4
III	NUDO	HECHOS DECISIVOS	LAS ACCIONES DEL <i>QARQACHA</i>	5-6-7
IV	DESCENLANCE	"FIN"	APRESAMIENTO DEL <i>QARQACHA</i>	8-9-10 11-12

Resumiendo en un cuadro los motivos existentes y los inexistentes, de las versiones orales tenemos:

VERSIONES	RESUMEN DE MOTIVOS	MOTIVOS	%
VOQ-01: QUNUA I	2-4-5	1	32.00
VOQ-02: QUINUA II	3-5-9	2	68.00
VOQ-03: QUINUA III	2-3-5-6	3	16.00
VOQ-04: QUINUA IV	1-5-6-9-11-12	4	8.00
VOQ-05: QUINUA V	2-5-6-8-9-11	5	76.00
VOQ-06: QUINUA VI	2-5	6	24.00
VOQ-07: QUINUA VII	1-2-3	7	12.00
VOQ-08: QUINUA VIII	1-5-8-9	8	25.00
VOQ-09: QUINUA IX	1-2-8-9-10-11-12	9	44.00
VOQ-10: QUINUA X	2-5-6-8-9-10	10	25.00
VOQ-11: QUINUA XI	2-5-7	11	20.00
VOQ-12: QUINUA XII	1-2-5	12	16.00
VOQ-13: QUINUA XIII	2-5-8-9-12		
VOQ-14: QUINUA XIV	1-5-8-9-11		
VOQ-15: HUAMANGA I	1-2-5-6-7-10		
VOQ-16: HUAMANGA II	2-7-9-10		
VOQ-17: HUAMANGA III	2-10		
VOQ-18: HUAMANGA IV	3-4-10		
VOQ-19: HUAMANGA V	2-5-6		
VOQ-20: HUAMANGA VI	2-5-6		
VOQ-21: HUANTA	2-5		
VOQ-22: SUR AYA. I	2-5		
VOQ-23: P. SUR. AYA. II	5		
VOQ-24: P. SUR. AYA. III	1-6-9		
VOQ-25: ANCASH	2-5		



De acuerdo a lo anterior, los motivos que alcanzan índice más frecuente de apariciones (más de 20%) son los siguientes:

1 - 2 - 5 - 6 - 8 - 9 - 10.

De otro lado, resumiendo en un cuadro los motivos existentes e inexistentes de las versiones escritas tenemos:

VERSIONES	RESUMEN DE MOTIVOS	MOTIVOS	%
VEQ-01: QUNUA I	3-4-5-7	1	61.5
VEQ-02: QUINUA II	1-2-3-5-6-7-8-9	2	84.7
VEQ-03: HUAMANGA I	1-2-4-5-6	3	42.3
VEQ-04: HUAMANGA II	2-3-5-6-9	4	38.4
VEQ-05: HUANTA I	2-3-4-5-6	5	96.1
VEQ-06: HUANTA II	2-3-4-5-6-9-12	6	42.3
VEQ-07: HUANTA III	1-2-3-4-5-8-9-11-12	7	30.7
VEQ-08: P. SUR. AYA. I	1-5-8-9-12	8	61.5
VEQ-09: P. SUR. AYA. II	1-3-5-8-9-10-12	9	61.5
VEQ-10: P. SUR. AYA. III	1-2-4-8-9-12	10	30.7
VEQ-11: P. SUR. AYA. IV	1-2-5-8-9-10-11	11	23.0
VEQ-12: P. SUR. AYA. V	2-5-6-7-8-10	12	42.3
VEQ-13: P. SUR. AYA. VI	3-5-6-9-10-12		
VEQ-14: P. SUR. AYA. VII	2-3-5-6		
VEQ-15: P. SUR. AYA. VIII	1-2-5-8-9-11-12		
VEQ-16: P. SUR. AYA. IX	2-5-6-7-8-10		
VEQ-17: P. SUR. AYA. X	2-5-6-10		
VEQ-18: LA MAR	2-4-5-8-9-11		
VEQ-19: HUANCAVELICA	1-2-3-4-5-6-7-8-9		
VEQ-20: V. DEL MANTARO I	1-2-3-5		
VEQ-21: V. DEL MANTARO II	1-2-5-8-12		
VEQ-22: V. DEL MANTARO III	1-2-5-8-9-11-12		
VEQ-23: V. DEL MANTARO IV	1-2-5-7-8-9-12		
VEQ-24: V. DEL MANTARO V	1-2-4-5-7		
VEQ-25: V. DEL MANTARO VI	1-2-5-8-9-11-12		
VEQ-26: YAUYOS-LIMA	1-2-4-5-7-8-9-10		

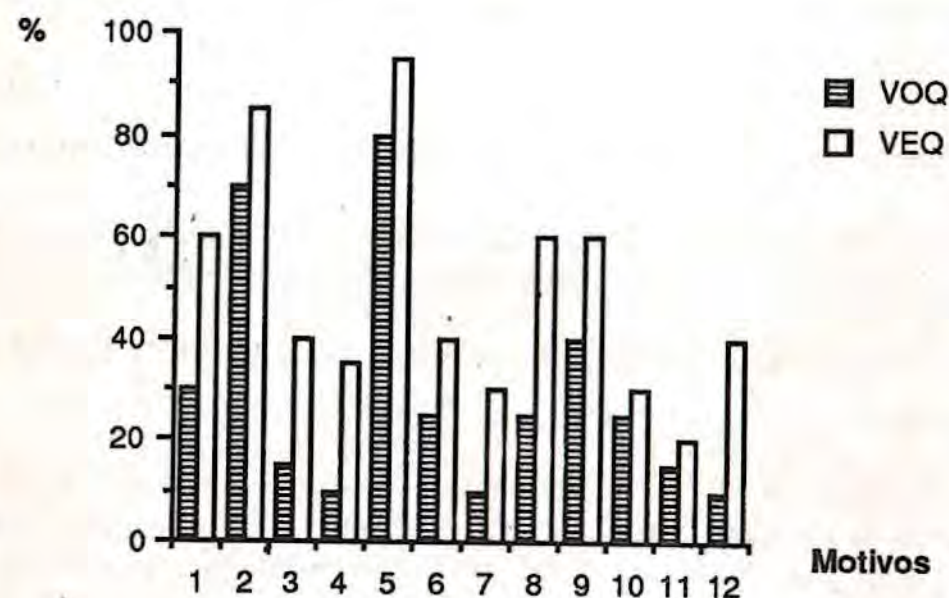
De acuerdo a lo anterior, los motivos que alcanzan índice más frecuente de apariciones (más del 35%, porque si fuese como en las VOQ sólo 20%, todos los motivos tendrían que manifestarse) son:

1 - 2 - 3 - 4 - 5 - 6 - 8 - 9 - 12

Una comparación entre los motivos de las VOQ y VEQ indica que en las segundas aparecen mayor número de motivos, de ahí que los porcentajes

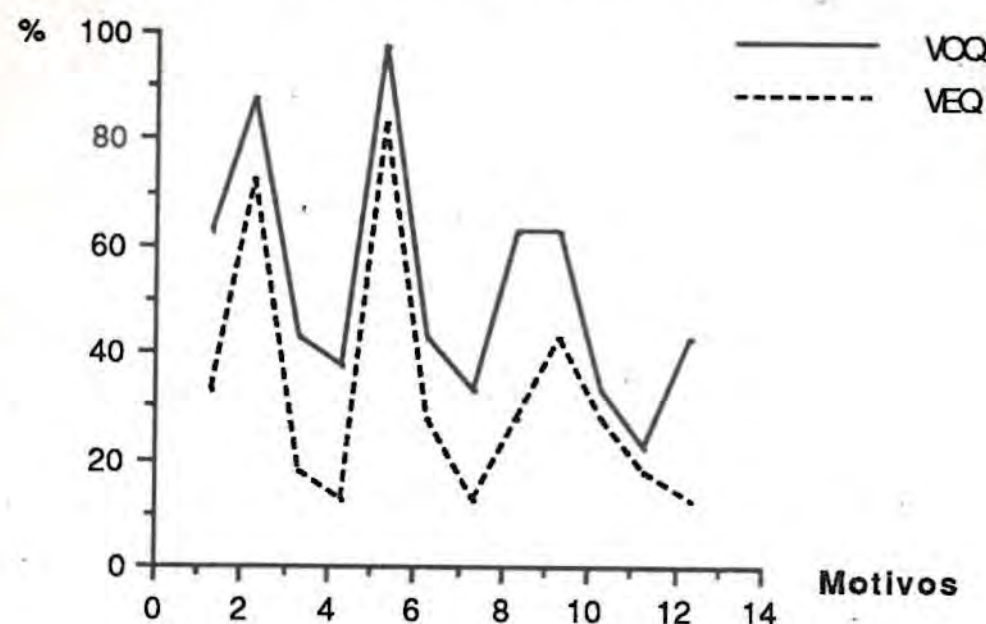
en que cada motivo se hace presente en las distintas versiones son más altos (Ver Gráfica N° 1).

GRAFICA N° 1: FRECUENCIA POR MOTIVOS DE LAS VOQ Y VEQ



Sin embargo, es de advertir que la tendencia de las frecuencias de los motivos son similares (a excepción de los motivos 9 y 12), en sus tendencias creciente y decreciente aunque no guardan la misma proporcionalidad porcentual (Ver Gráfica N° 2).

GRAFICA N° 2: TENDENCIA DE LA FRECUENCIA DE LOS MOTIVOS DE LAS VOQ Y VEQ





### 3. ANALISIS DE LOS EPISODIOS Y MOTIVOS

#### A. EPISODIO I: *La zoomorfización por incesto*

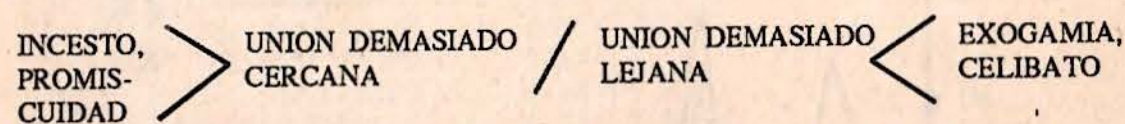
Este episodio abarca los motivos 1 y 2. Veamos cada uno de ellos:

#### MOTIVO 1:

Las versiones recogidas señalan que una pareja que mantiene uniones incestuosas se zoomorfiza o transforma como castigo sobre natural. La unión prohibida incluye a parientes consanguíneos, afines y espirituales, dentro de los límites ya señalados en la segunda Parte del presente trabajo.

Sin embargo hay que señalar que no en todas las VOQ y VEQ se explicitan el tipo de relación incestuosa, en las primeras se indican en menores versiones que en las segundas. Hay una predominancia de casos de "gran incesto" resaltando el incesto intergeneracional paternal y maternal, le sigue en importancia las alianzas vedadas entre hermanos, entre compadres, entre primos y sólo una versión da cuenta de "otras" relaciones incestuosas o llamadas "pequeño incesto". Todo esto coincide con el contexto etnográfico descrito en la Segunda Parte del trabajo. De todas ellas sólo en una versión los infractores aparecen casados. Asimismo, sólo en un relato se señala que se convierten en *qarqacha* cuando se produce el incesto generalizado en toda una familia.

En este motivo 1, hay una manifiesta equivalencia y oposición a nivel del código sociológico entre:



#### MOTIVO 2

El incestuoso se zoomorfiza o transforma en llama, chanco, perro, caballo. Este es un motivo que abarca uno de los índices más frecuentes de apariciones en las distintas versiones. A diferencia de Morote (1953 a) las versiones de *qarqachas* que recogimos no dan cuenta de estos "condenados" simbolizados por dos vicuñas, o llama y vicuña en pareja <sup>3</sup>.

3. Efraín Morote ha agregado algunos motivos al Motif-Index de Thompson, es el caso de DI 43: transformación de personas en camélidos; DI 431: en llamas.

Hay una manifiesta predominancia de la mutación en llama, la que es ratificada por los resultados que obtuvimos de la "Encuesta PARA 1987", según la que el 66.6% de los encuestados dan cuenta de esta información.

Una explicación etnohistórica de la significación simbólica de la llama en el mundo andino y particularmente para el caso que estamos analizando encontramos en la Segunda Parte (punto II) del presente trabajo.

Si hay una zoomorfización del incestuoso, también ocurre que se transforman los agredidos por este. Entre los Bororo el transgresor a la regla se zoomorfiza pero también es ayudado por animales. De cualquier manera percibimos una asociación entre incesto-animales.

CUADRO Nº 10: LAS DISTINTAS TRANSFORMACIONES

TRANSFORMACIONES	CARACTERISTICAS ADICIONALES	Nº DE VERSIONES
EN LLAMA	SOLO COMO LLAMA, MITAD LLAMA Y MITAD HUMANO, MITAD LLAMA Y MITAD MULA, LLAMA CON DOS CABEZAS	19
PERRO, CABALLO, MULA, CARNERO, CHANCHO Y JIRAFÁ	PERRO CON TETA COLGADA, "NINA CABALLO"	08
CONDOR, GALLINA, PAVO	—	04
BAJO "FIGURA HUMANA"	CON CABEZA DE FUEGO, COMO UMA <sup>4</sup> COMO PAREJAS DESNUDAS, COMO QALANUÑUS	03
COMO PANZA <sup>4</sup>	—	01
COMO VIENTO	—	01

4. Respecto a las *umas* o "cabezas voladoras" y sobre las "panzas" que "caminan" preferimos dar más detalles en el punto II de la presente Tercera Parte, por que si bien son formas en que se presentan los *qarqachas*, tienen éstas sus propias particularidades.



De las dieciséis VOQ que recogimos en QUINUA, a excepción de una, la zoomorfización es en llama. A nivel del departamento de Ayacucho las transformaciones son más heterogéneas. Se aparta más del patrón general, las versiones provenientes de las provincias del sur de Ayacucho.

En otras zonas de habla quechua como en Ancash la conversión es en "nina caballo" y en "cabeza voladora". En Huancavelica, el Valle del Mantaro y Yauyos (Lima) predominantemente es en llama, seguida de otras transformaciones (como "perro calato botando candela", jarjarias desnudos). En la selva se transforma en tigre y desaparece convirtiéndose en árbol grueso y longevo, por eso una forma de combatirlo es cortándolo.

Los infractores del tabú se zoomorfizan en llamas en zonas donde existen permanentemente estos camélidos (Vg. Pillpichaca) en lugares donde hay presencia esporádica, por ejemplo en las ferias (Vg. Quinua) y comunidades donde no hay llamas (Vg. Chungui y Ancash).

Las llamas zoomorfizadas tienen una serie de características. En Quinua son de color negro y blanco (*murú*), blanco del cuello hacia arriba y negro hacia abajo (VOQ-01 y VOQ-12); son llamas blancas (VOQ-03, VOQ-06) y llamas coloradas (VOQ-10). Según la tradición cristiana, negro y rojo es el color de los demonios y blanco el de los ángeles; la simbolización del *qarqacha* como llama blanca vendría ser fruto del sincretismo.

Estas "llamas demoniacas" son animales viejos que arrastran la lana por el suelo, corren a saltos pesadamente, son hocicudas, con orejas caídas, con enormes ojos llenos de candela (VEQ-02). Son *saqsa llamas* (VOQ-03) que simboliza a un animal lanudo, de lana estropeada que va acabándose por tanto caminar de noche por distintos sitios. Son llamas muy grandes, con pescuezo largo y señal en el cuello.

Aquí es posible hallar una similitud con el diablo. Según Risco (1985) la representación que se ha hecho clásica del diablo y es la más conocida, es su cuerpo velludo, que recuerda el de los monos y el de los "hombres salvajes", tiene cuernos y cola. Es una figura a la vez humana y a la vez bestial. Puede llevar cascos de caballo o pezuña hendida.

En otras provincias del departamento de Ayacucho, las llamas tienen el cuello largo, ojos fosforescentes, campanas o esquelas en el cuello. En el Valle del Mantaro encontramos a seres mitad llama y mitad humano (VEQ-20) o camélidos con dos cabezas (VEQ-24).

Generalmente la metamorfosis se opera en la pareja incestuosa, de ahí que se cuenta que se vieron a dos llamas *qarqachas* o a un camélido con dos cabezas.

En este motivo 2, percibimos una serie de relaciones simbólicas de equivalencia: analógicas y homológicas. Las primeras expresan sustancias comunes en sentido metafórico (substantivo) o metonímico (asociados por contigüedad) y las segundas expresan formas comunes. Así mismo, encontramos relaciones simbólicas de oposición y de complementación.

### Equivalencias

#### LLAMA ES ANALOGA AL RESTO DE TRANSFORMACIONES PORQUE:

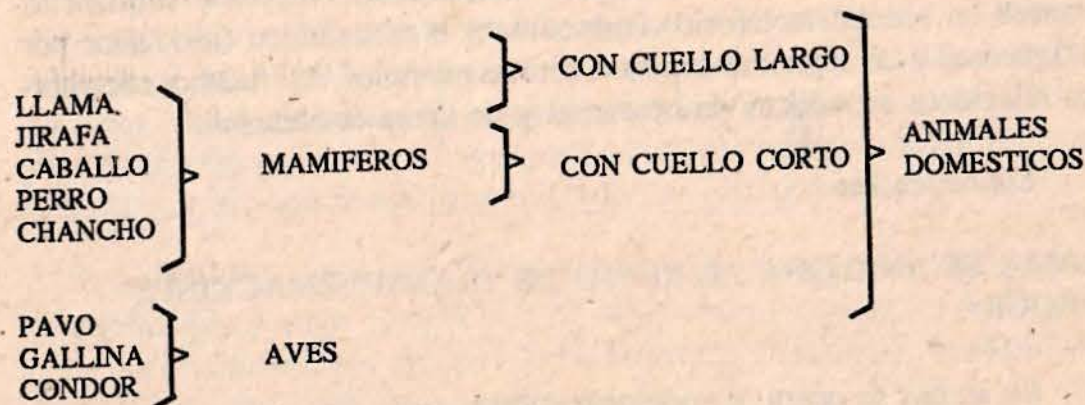
- a) En ambas se opera la zoomorfización o mutación.
- b) Se pasa de la cultura a la Naturaleza (de lo humano a la condición de animal, panza, *uma*, hombres desnudos, mitad hombre y mitad llama).

— AVES - UMAS	= vuelan
— BARRIGA UMA - MITAD HOMBRE Y MITAD LLAMA	= partes de un ser humano
— LLAMA CON DOS CABEZAS - UMA PEGADA AL HOMBRO	= ser con dos cabezas
— BARRIGA-PERRO CALATO-PAREJA DESNUDA-QALANUÑU	= partes blandas y descubiertas
— QALANUÑU- PERRO CON TETA COLGADA	= mamas descubiertas.
— LLAMA NEGRO MURU "MITAD NEGRO Y MITAD BLANCO" ROJO	= color negro



**CUADRO Nº 11: LAS RELACIONES DE EQUIVALENCIA/OPOSICION**

*ZOOMORFIZACION DEL INCESTUOSO  
(RELACIONES HOMOLOGICAS)*



**RELACIONES SIMBOLICAS DE OPOSICION**

CODIGO ESPACIAL	CODIGO NATURAL	CODIGO CORPORAL	CODIGO ANATOMICO
ARRIBA	AIRE	AVE, UMA	CAMELIDO LLAMA CAMINA
CENTRO	TIERRA	QALAÑUÑU	"LLAMA DEMONIACA" CAMINA
ABAJO	SUBSUELO	"BARRIGA"	BARRIGA RUEDA

A la vez los distintos elementos que intervienen en el Motivo 2, tienen una relación de complementación. Así:

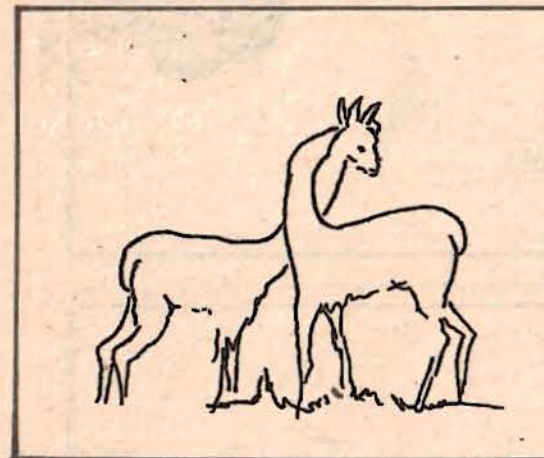
- UMA + PANZA = Simbolizan a partes vitales del cuerpo humano que se encuentran desunidas por haber transgredido un tabú.
- MITAD HOMBRE + MITAD LLAMA = Simboliza el paso de la cultura a la naturaleza.
- LLAMA CON DOS CABEZAS = Simboliza a la pareja incestuosa.

Con el incesto empieza o se origina el desorden social. Es el rompimiento de una regla de reciprocidad al no propiciar el intercambio de mujeres (las otras transgresiones a la regla de reciprocidad son el robo, la mentira y la ociosidad). Se da el paso de la cultura a la naturaleza. La diferencia entre el hombre y la naturaleza es la misma que existe entre la cultura y la no cultura, y es esto lo que explica que los seres antisociales se transformen en animales (Ansión, 1987).

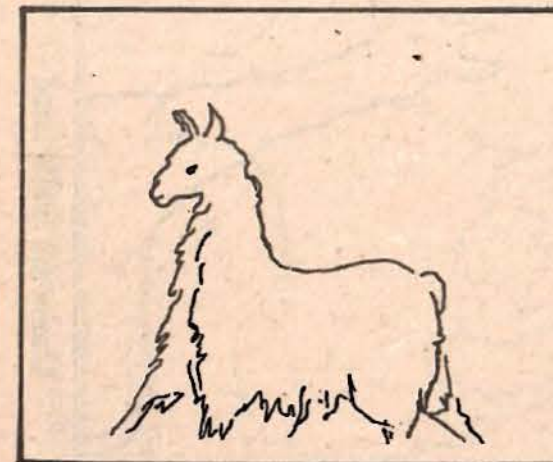
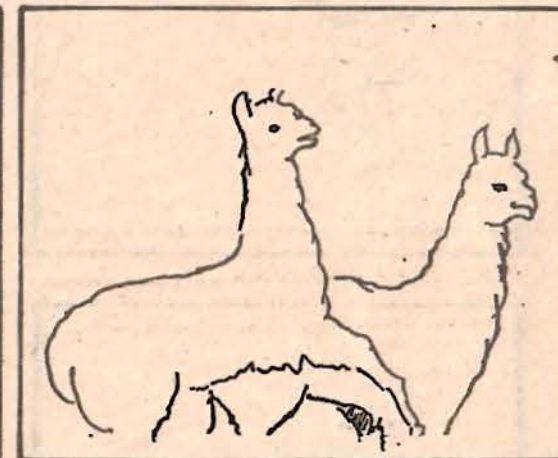
Veamos una serie de gráficas de las representaciones simbólicas.

**ZOOMORFIZACIONES O TRANSFORMACIONES DEL INCESTUOSO**

Dos llamas con los pescuezos entrelazados



Llamas que se montan



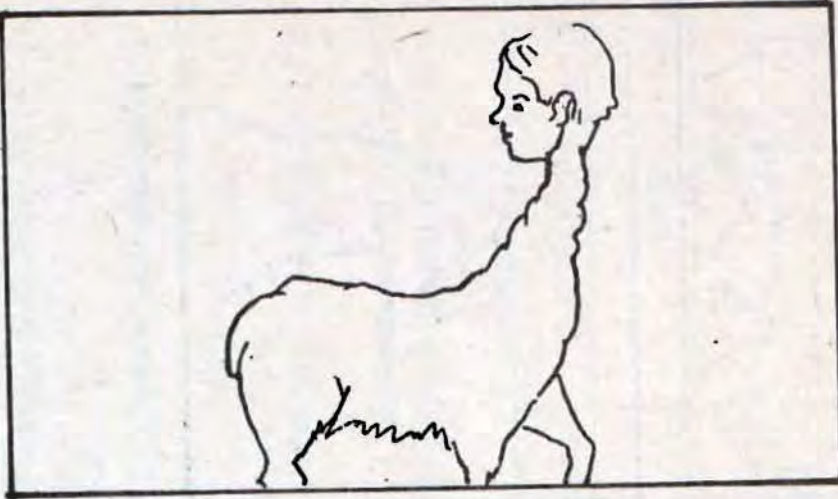
Soqsa llama (llama lanuda)



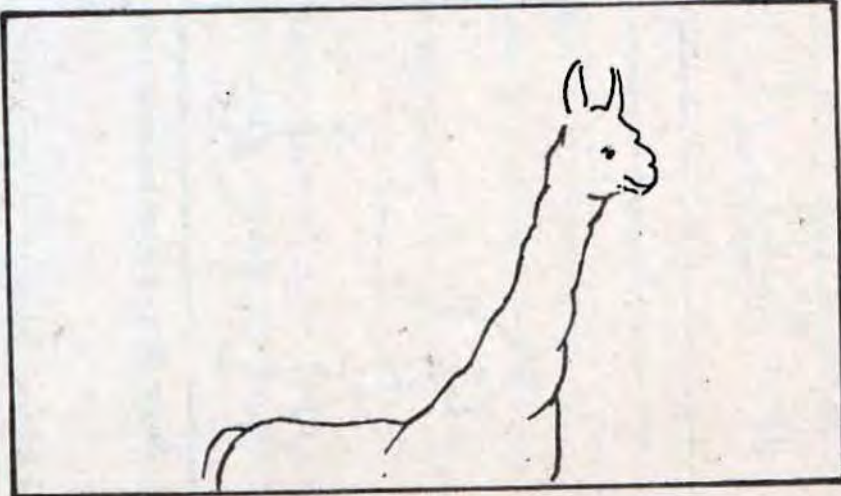
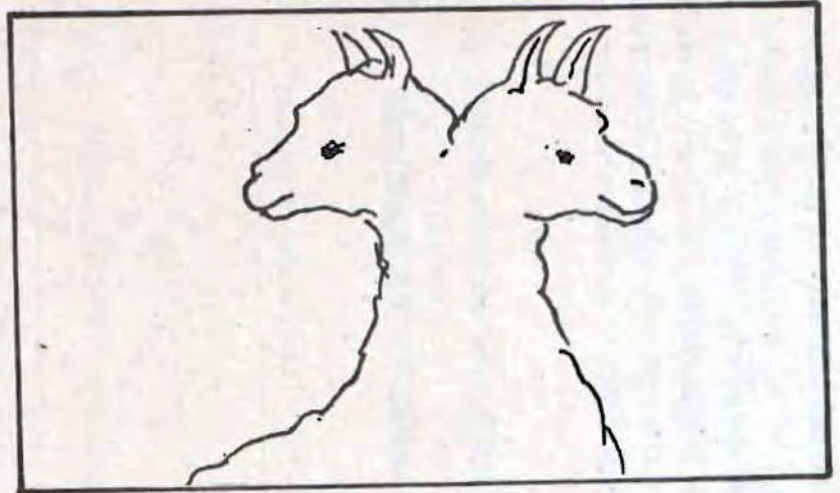
Llama con orejas caídas



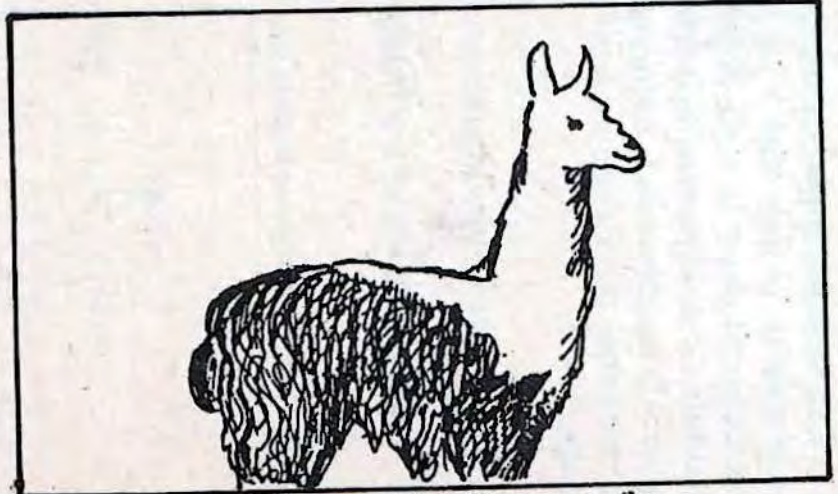
Llama con cabeza humana



Llama con dos cabezas

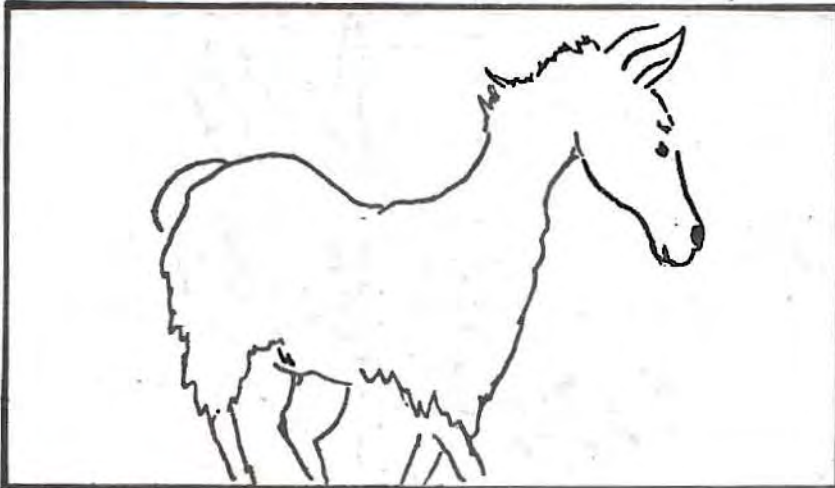


Llama con cuello largo

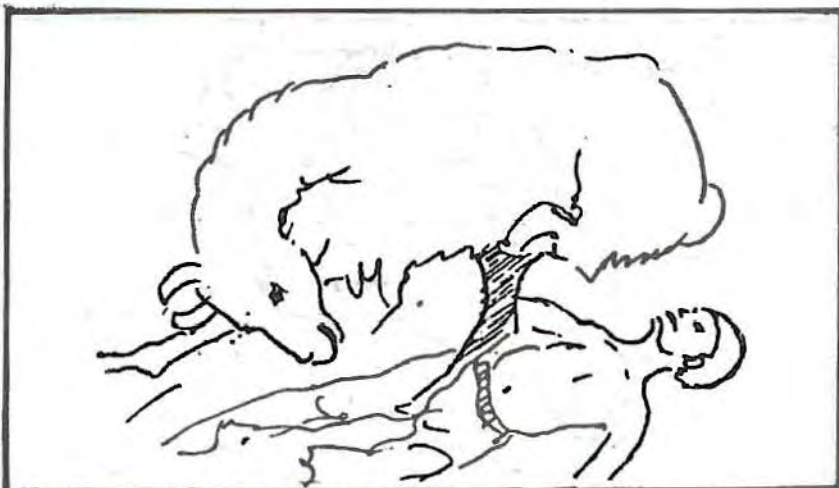
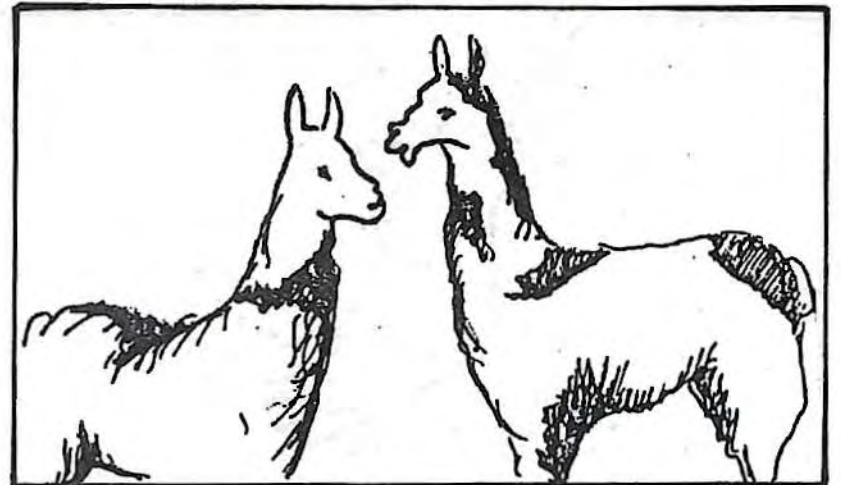


Llama: blanco del cuello para arriba y negro para abajo

Llama con cabeza de burro o caballo



Dos *moro* llamas hocicudas



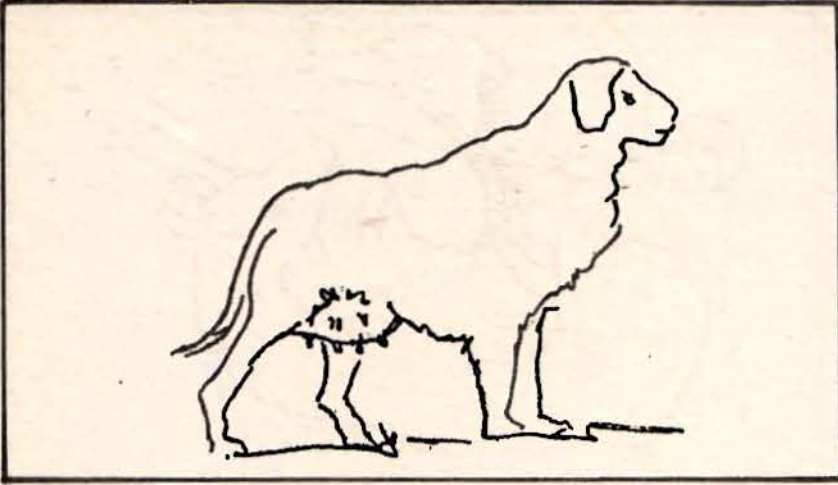
Llama pisando a un campesino



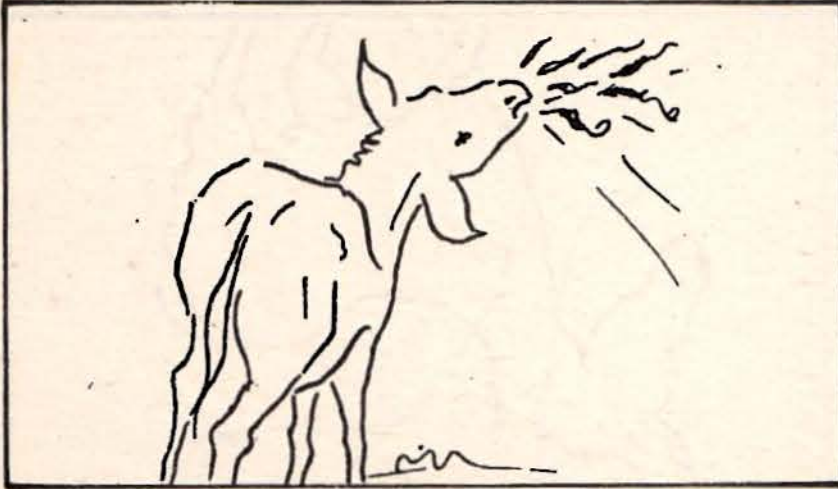
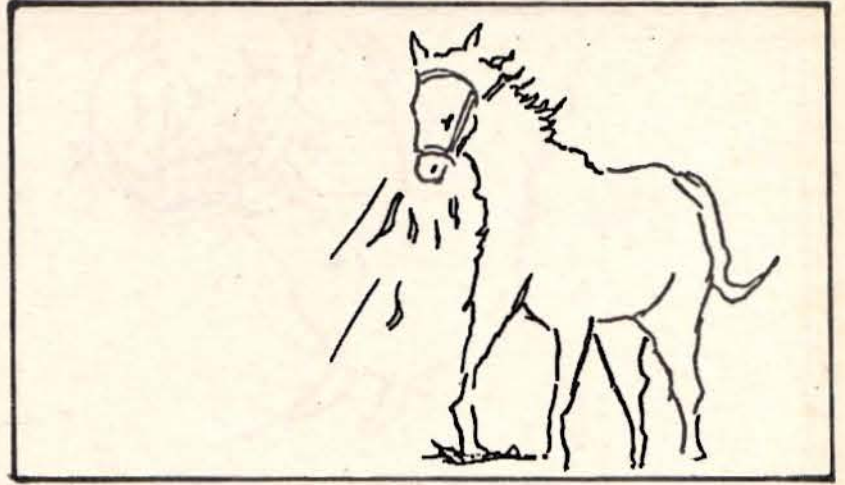
Llama sorbiendo el seso de un niño



Perro con ubre colgada



Caballo arrojando fuego

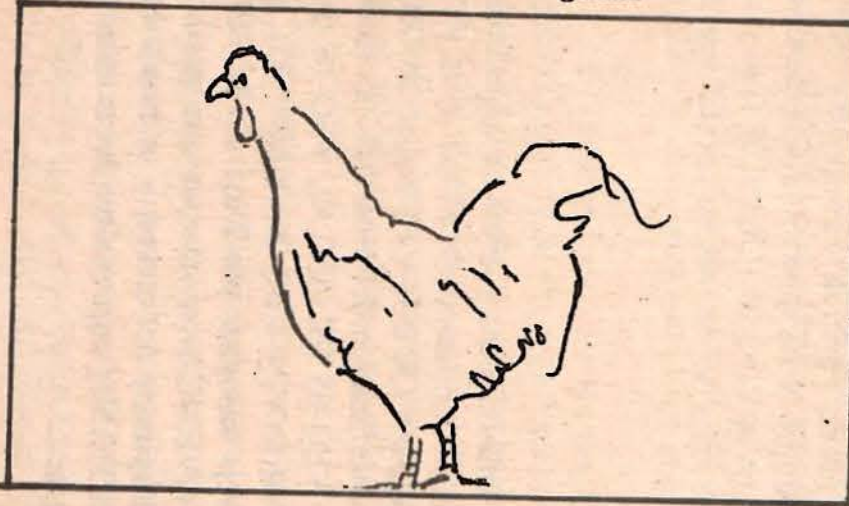


Burro botando fuego

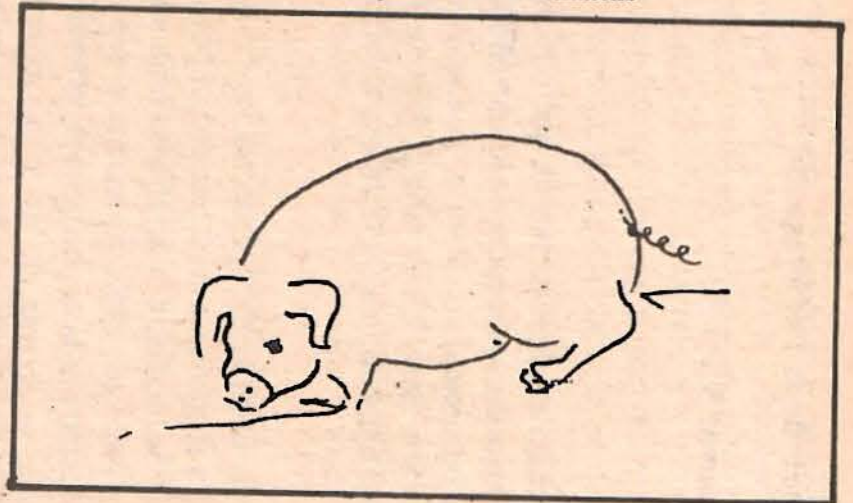
Incestuoso bajo la forma de cóndor



Trangresor bajo la forma de gallina



Incestuoso bajo la forma de chancho



Trangresor con cabeza de fuego



Incestuosa como uma (cabeza voladora)



## B. EPISODIO II: *Los mecanismos de la transformación*

Este Episodio abarca los Motivos 3 y 4

### MOTIVO 3

A pesar que en pocos relatos se señala explícitamente en qué circunstancias se opera la transformación del incestuoso, la creencia de los *qarqachas* es básicamente la sanción sobrenatural intramundana. Para el pensamiento campesino, es un "condenado" en vida. Son raras las versiones (dos en las provincias sureñas de Ayacucho y uno en Huancavelica), en que la conversión ocurre cuando el incestuoso muere.

La transformación intramundana se efectúa en circunstancias en que duermen o caminan los incestuosos y esta modificación es transitoria porque horas después recobran su forma humana. Si bien no nos detallaron oralmente sobre el proceso de transformación, por Morote (1953, a) sabemos que los infelices hasta quienes llega el castigo, sienten por la noche que les sobreviene un temblor violento. Casi insensiblemente se apoyan en las cuatro extremidades, se les proyecta la cara y dilata los ojos. A poco, constatan que se han transformado en llama, aunque conservan los dones del raciocinio y la palabra. En la mayoría de las versiones se insinúa que la zoomorfización o transformación, se efectúa en el incestuoso; sólo en la VOQ-01 (QUINUA I) se dice que la conversión se da únicamente a los ojos del comunero normal que lo ve.

### MOTIVO 4

Al zoomorfizarse se convierten en almas en pena y llevan en sus entrañas al diablo o satanás sin ser la misma cosa. Se mudan en almas malignas y "la llama se parece al diablo" (VOQ-01 y VQ-01: QUINUA I). Según la VEQ-03 (HUAMANGA I) se produce la zoomorfización del alma del incestuoso y llega a ser un hijo de satanás. En la VEQ-05 (HUANTA), VEQ-18 (LA MAR), VEQ-24 (VALLE DEL MANTARO V) y VEQ-26 (YAUYOS), los *qarqachas* son almas en pena de la pareja castigada por Dios. En la VEQ-06 (HUANTA II) y VEQ-19 (HUANCAVELICA) se informa que mientras duerme, el espíritu del transgresor se desprende del cuerpo y se transforma en llama. En la VEQ-10 (P. Sur AYACUCHO III), vaga el alma del incestuoso, pero su cuerpo se encuentra en otro lugar.

Pareciera contradictoria la respuesta que obtuvimos de la "Encuesta PARA 1987", cuando ante la pregunta ¿qué personifica el *qarqacha*? respondieron: el cuerpo del incestuoso (53.3%), su alma (18.4%) y ambos, cuerpo y alma (26.3%). Creemos que podría deberse a una particularidad de las provincias sureñas del departamento de Ayacucho, ya que el 54.0% de los profesores encuestados laboran en dichas provincias; además es posible sumar los dos últimos porcentajes ya que en ambos está presente el alma del pecaminoso.

De una u otra manera, del total de 12 motivos que contiene la creencia, en el Motivo 4 hay una mayor influencia de la religión católica, en términos de "almas en pena", "diablo y satanás", "Dios" (cristiano).

## C. EPISODIO III: *Las acciones del Qarqacha*

Este Episodio contiene los motivos 5, 6 y 7.

### MOTIVO 5

La persona transformada vaga principalmente en las noches por lugares solitarios, emitiendo gritos aterradores, causando pavor, despidiendo mal olor, comportándose como llamas sensuales.

Este motivo se encuentra en la mayoría de las versiones. Para su mejor análisis lo dividimos en varios segmentos de motivo.

En primer lugar, los *qarqachas* vagan principalmente en las noches como la mayoría de los "condenados" y seres maléficos, a veces salen en dos ocasiones por noche y en horas distintas. En algunos relatos se especifica la hora y las características astronómicas del momento. Sólo en dos relatos del total de cincuenta y uno, el *qarqacha* apareció de día (Vg. VOQ-02 y en la VOQ-18), el primero corresponde a Quinua y el segundo a Huamanga.

El hecho que caminen cual seres erráticos, se dice que es un complemento al castigo inicial de la zoomorfización. En la mayoría de los relatos se dice que los *qarqachas* vagan a media noche (doce de la noche), otros señalan que aparecen "muy de madrugada" o a "altas horas de la noche". Esta apreciación es confirmada además por los resultados de la "Encuesta PARA 1987". Hay quienes mencionan que salen en la "Obscuridad" y otros en "luna llena". Así estas horas y estas características astronómicas representarían las horas y



los momentos críticos, la "mala hora" para el campesino, las horas en que caminan los seres maléficos.

En el área andina lo maligno, lo pecaminoso generalmente está vinculado a las altas horas de la noche, además en este caso particular, como se trata de relaciones prohibidas, el acto sexual se supone que es consumido sólo al amparo de la noche, luego del cual saldrían a vagar. Más al contrario la obscuridad a buenas horas de la noche es lo tierno, lo íntimo. Es evidente que la claridad disminuye las relaciones infractoras.

La obscuridad de las altas horas de la noche, pues, en América tiene una relación con el incesto y con el pecado. Lévi-Strauss (1972: 292) señala:

"... se conoce un mito cuya difusión es panamericana, en vista de que se tropieza con él desde el Brasil meridional y Bolivia hasta el estrecho de Bering (y más allá en Asia septentrional, al norte de Rusia, en Malasia), pasando por la Amazonía y la Guayana, y que plantea, directamente esta vez el principio de una equivalencia entre el eclipse y el incesto. Es el mito de origen del sol y la luna..."

De esta manera el amor incestuoso produciría el eclipse, la obscuridad.

Asimismo en Lévi-Strauss (1979), encontramos en general una relación de la noche con el pecado, de la obscuridad con la copulación, así como la afirmación de que el incesto produce tinieblas. El mismo autor (1979: 145) manifiesta:

"El otro mito, de procedencia Kalina (M. 420 b), cuenta cómo el sol, dueño de la luz, fue obligado a difundirla para mejor vigilar a su mujer que lo engañaba. Así se volvió el sol visible, que en adelante que alternen día y noche... De no haber habido pecado, la noche no habría existido, sino sólo la claridad perpetua".

Si los mitos ligan la castidad al día, al sensualidad a la noche, desde Amazonía hasta Tierra del Fuego están acordes en ver en la alteración regular del día y la noche la condición normal de las relaciones conyugales".

La claridad continua, según los mitos que se analizan en Mitológicas III, excluyen las relaciones amorosas; la noche demasiado larga es generadora de enemistad, de canibalismo y de corrupción; la noche debe ser suficientemente larga para permitir los contactos sexuales, fuentes de fecundidad.

"Este equilibrio entre el día y la noche, y también entre los modos absolutos o temporales de la luz y la obscuridad, se expresa en el plano sociológico por una oposición entre dos tipos de matrimonio, uno próximo y el otro lejano" (Lévi-Strauss, 1979: 176).

En segundo lugar, los *qarqachas* corretean por campos y caminos solitarios, en algunos relatos se explicita que lo hacen por las punas, las cumbres de los cerros y los alrededores de un pueblo. En versiones antiguas se dice que caminan por las sombras, por los muladares comiendo desperdicios. En Quinua se mencionan nombres de lugares por donde frecuentemente vagan estas bestias: Yanaqocha, Llamahuillca, Muruncancha, Wari, Agrai-pampa (algunos de estos nombres están relacionados a la noche, a la llama y al lugar donde abundan los gentiles).

En Pallccacancha (Cangallo) son mentados los lugares fatídicos de Telarhuaycco, Turupapuñunan. En Ayacucho son famosos Pericowayco, Qawan calle (hoy la calle Garcilaso de la Vega), Supay wayqo o yana qaca (hoy cruza el Jr. Manco Cápac y la avenida "Mariscal Cáceres"); callejón de Huancasolar; Pampa Cruz; Puente de ánimas (cerca al puente de la Alameda) (lugares que están emparentados con quebradas, barrancos, el color negro, con el demonio y las ánimas).

A diferencia del *qarqacha*, otros "condenados" como el Nina Trono que se condena eternamente porque siendo gentes principales de la iglesia se han extraviado, caminan por sitios y calles principales y cerca a la gente.

Los *qarqachas* están, pues, nuevamente relacionados a la Naturaleza, a los sitios solitarios, a las punas, a las cumbres de los cerros, a las sombras y muladares; sitios favoritos donde vaga este otro elemento de la naturaleza.

En tercer lugar, respecto a la periodicidad de la salida de estos "condenados", en los relatos recogidos no hay mayores datos a excepción de las VEQ-07 (HUANTA III) que señala que salen los últimos viernes de cada mes, en las VOQ-14 (QUINUA XIV) y la VEQ-11 (P. SUR AYACUCHO IV) se dice que hacen asustar todas las noches. Si estos datos contrastamos con la "Encuesta PARA 1987", vemos que el 51.8% de los encuestados manifiestan que los *qarqachas* salen a vagar de vez en cuando, que puede ser en días fijos o no, y el 38.5% dicen que salen cada noche.

En cuarto lugar, la circunstancia en que aparecen estas bestias ante los hombres o el momento en que éstos los ven vagar, tiene relación en Quinua



con los viajeros nocturnos, con los arrieros y comerciantes; en la ciudad de Ayacucho generalmente, con beodos y noctámbulos; y en el Valle del Mantaro con campesinos que van muy de madrugada a regar sus chacras o a cosechar.

En quinto lugar, es característico en estos "condenados" los gritos terroríficos que emiten y se siente desde muy lejos, asustando tanto a los comuneros como a los animales. Dicen qar... qar... qar... que es un sonido onomatopéyico del bufido del llama enfurecido (VEQ-05 HUANTA I). Otros informantes señalan que este sonido produce la llama cuando la están degollando. Algunos campesinos mencionan que su grito es idéntico al de la llama que por estar cansada no quiere caminar. Otros manifiestan que se parece a la de un zorro en estado de celo.

Sea como fuese, es un sonido ronco (*saqra* en quechua) (VEQ-06 y VEQ-19), que es un sonido cultural de un muerto. Se dice que es una voz sorda, cansada, acesante. Refiere Morote (1953 a) que en Ocopilla (Huancayo) y Qaqasiri (Huancavelica), el sonido que produce el *qarqacha* difiere un poco: "Qaqáq... qaqáq...". Después de producir tal sonido, cambia y grita como llama, como chanco y otros animales.

Lanzan gritos estruendosos, estrepitosos (VEQ-14), ríen desproporcionalmente, crean alarma, para algunos gimen y gritan imitando al perro, a la llama, al chanco. Sólo en la VOQ-09 (QUINUA IX) y en la VEQ-18 (LA MAR) no grita ni da señales de ser "condenado". El pensamiento campesino condena el ruido desmesurado porque en la vida real del campo, la puna, la comunidad es silenciosa y el comunero generalmente tiene una risa "reprimida", parca. En la mitología americana el exceso de risa tiene consecuencias mortales, desastrosas, casi siempre la muerte y es el origen de los animales (M. 36 Toba-Pilayá estudiado por Lévi-Strauss). De esta forma colegimos que el ruido desproporcionado está alejado de la cultura y simboliza a la naturaleza.

Estos camélidos infernales o "llamas demoníacas" enfurecidas, arrojan restos de alimentos rumiados en la cara de los animales de su rebaño o al de los indios pastores. No hay hombre de carácter que pueda resistir su presencia, sino mueren de susto, quedan profundamente asustados e impresionados (VEQ-01 QUINUA I).

Los *qarqachas* escupen (es el principal arma de defensa de la llama) y el olor de este escupitajo es nauseabundo; asimismo despiden un olor característico propio de este rumiante (VEQ-02). Según Risco (1985) todo hedor

nauseabundo les corresponde a los diablos. Estos son siempre sucios y repugnantes (Ver el motivo 4).

A diferencia del breve estudio realizado por Morote Best (1953); no hemos hallado en ninguna versión que los *qarqachas* coman excrementos. Seguramente con el tiempo, algunas características han ido desapareciendo o transformándose y otras se han incrementado.

La apariencia de este "condenado" es diferente por ejemplo al *Cachiborero*, diablo selvático ayacuchano, que se presenta como bella criatura de cabellos dorados bajo la forma de venado o ave. Aquel es monstruoso, arroja fuego por la boca y los ojos.

Algunos informantes manifiestan que los *qarqachas* se detienen en casas abandonadas. Según la VOQ-21 (HUANTA) caminan dirigiéndose hacia la cruz, lo cual sería contradictorio porque generalmente en los relatos, la cruz viene a ser un antídoto contra su arremetida.

En sexto lugar las llamas incestuosas generalmente se presentan muy sensuales cuando salen en parejas, que es como generalmente lo hacen. Todo lo cual es el polo opuesto a las características señaladas en el quinto punto en el que se dice que caminan penando y sufriendo.

El 69.0% de los profesores de la "Encuesta PARA 1987" afirman que los *qarqachas* salen por parejas, en este caso bajo la forma de dos llamas, o de un camélido con dos cabezas y el 31.0% señalan que vaga sólo una llama que generalmente simboliza al varón incestuoso, rarísima vez se cuenta haber visto a una *qarqacha* mujer. Como la mujer andina encierra una valoración opuesta pero complementaria al varón, ella en la mayoría de las veces aparece "engañada", "seducida".

Como dijimos, la pareja incestuosa zoomorfizada asume una actitud libidinosa. Según los campesinos, antes de salir a vagar por las noches se escuchan dos silbidos de esta forma se convocan los pecaminosos para encontrarse (VEQ-01). Ya juntos se empiezan a montar (*ichinakun*), se muerden (*qaqchinakun*) (VOQ-03), retocean (VOQ-05), juegan y gritan montándose (VOQ-13).

En otros relatos percibimos que los *qarqachas* juegan a mordiscos saltando y corriendo (VEQ-02); se entrelazan con sus pescuezos largos (VEQ-



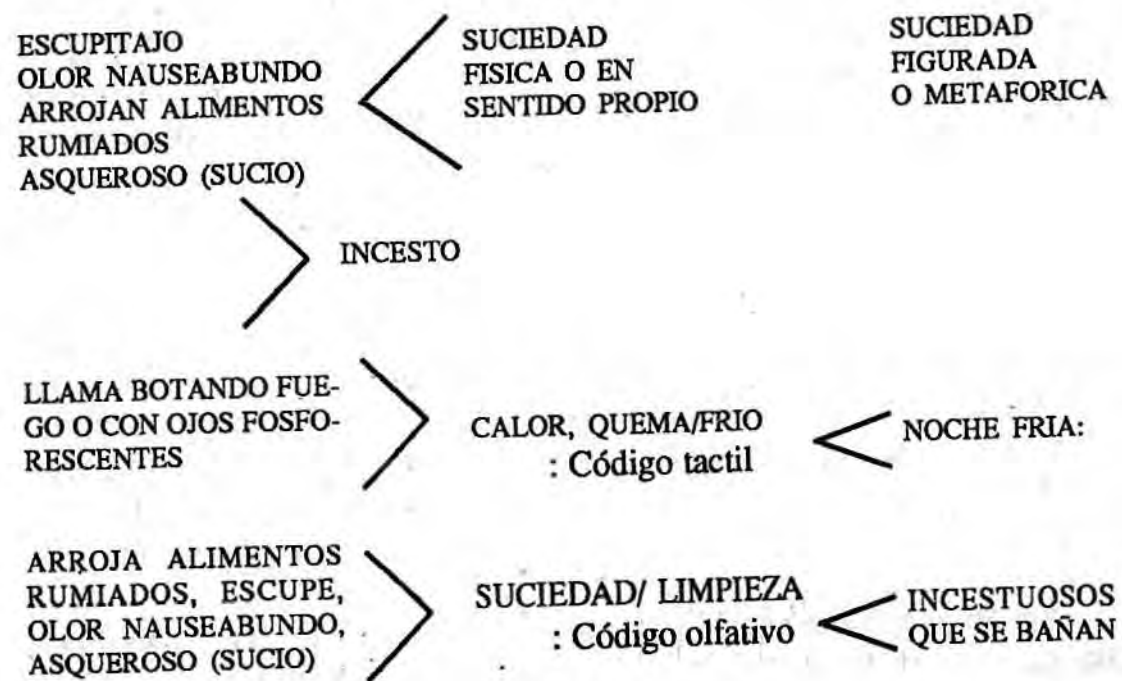
07); caminan invocando a las personas con quienes convivía (VEQ-06 y VEQ-19). Otras versiones señalan que estos "condenados" sacándose la ropa alegremente se perseguían emitiendo graznidos (pero bajo la forma humana) (VEQ-15); se acarician y lamen (VEQ-19); mueven la cabeza como conversando (VEQ-24); se bañan.

Una apreciación general que notamos en los distintos testimonios es que los *qarqachas* de Quinoa aparecen más sensuales que los de otros lugares.

Sólo en dos versiones se puede apreciar que la pareja mantiene un trato hostil, se dan coces, pelean (*tukunakun*), pelean como gatos (VOQ-22), se lamentan (VEQ-25).

Aquí encontramos una clara oposición y ambivalencia entre el *qarqacha* que vaga por lugares solitarios como castigo sobrenatural, peleando entre ellos, lamentando su situación y gritando y por otro lado "condenados" que viven momentos felices, se ríen, juegan, se acarician, se bañan, prolongando de esta forma la unión vedada que practican, esta vez ya dentro del marco del castigo del cual son objeto.

El motivo 5 es, pues, el más rico en simbolismo y significación que el resto de los motivos. Veamos algunas relaciones simbólicas.



CUADRO Nº 12: ACCIONES Y COMPORTAMIENTO DEL QARQACHA Y DEL INCESTUOSO

CODIGO TEM-PORAL DIA-CRONICO	CODIGO ESPACIAL	C. ASTRONOM.	C. VISUAL	C. AUDITIVO	C. DE PERSONALIDAD	C. DE RESPUESTA PSICOLOGICA
LIGADO A NOCHE AVANZADA	APARECE EN LUGARES SOLITARIOS	NOCHE CLARA NOCHE OSCURA	VISIBLE COMO "Q" INVISIBLE COMO PERSONA	RUIDOSO GRITON ATERRADOR RONCO	AUDAZ MATA	CAUSA PAVOR
ASOCIADO NOCHE-DIA	—	AMANECER	VISIBLE IDENTIDAD DEL INCES.	SILENCIOSO	SUPLICANTE TIMIDO	CAUSA DEPRECIO Y CONMISERICORDIA
LIGADO A DIA-NOCHE	VIVEN EN LUGARES AISLADOS	DIA, NOCHE OSCURA	VISIBLE COMO PERSONA COMUNICABLE COMO "Q"	SILENCIOSO	TIMIDO	INDIFERENCIA
NO PRENDIDO (OFENSIVA)						
AL SER APRESADO (DEFENSIVA)						
HASTA NO SER DESCUBIERTA LA TRANSGRESION						
<b>QARQACHA</b>						COTIDIANA EN SU VIDA INCESTUOSO



CUADRO Nº 13: EQUIVALENCIAS ENTRE INCESTUOSOS-QARQACHAS, LLAMAS Y "LLAMICHUS"

INCESTUOSOS-QARQACHAS	CAMELIDO LLAMA	PASTORES DE PUNA
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Falta de reciprocidad en el intercambio de mujeres.</li> <li>- Demasiada endogamia</li> <li>- Son seres antisociales por transgresión</li> <li>- Están vinculados a las partes altas</li> <li>- Están asociados a la noche</li> <li>- Emparentados con brujos y hechiceros</li> <li>- Escupen y tienen un olor nauseabundo</li> <li>- Viven en lugares aislados y están en movimiento constante</li> <li>- Son sucios y huelen mal</li> <li>- Algunos <i>qarqachas</i> silvan para comunicarse</li> <li>- Sexualidad exagerada</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Endogamia</li> <li>- Viven en las punas</li> <li>- En la mitología quechua su domesticación está vinculada a la noche</li> <li>- Escupen y tienen un mal olor</li> <li>- Huelen mal</li> <li>- Silban</li> <li>- Sexualidad exagerada</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Pobres: Falta de reciprocidad?</li> <li>- Predomina la endogamia</li> <li>- Son poco comunicativos y hueraños</li> <li>- Su hábitat es la parte <i>sallqa</i> (puna)</li> <li>- Emparentados con curanderos</li> <li>- Aislamiento y movilidad constante (comercio ambulatorio)</li> <li>- Huelen olor a llama</li> <li>- Silban arreando las llamas</li> <li>- En mitos incas están vinculados a amores prohibidos y en rito inca al "desenfreno sexual".</li> </ul>

CUADRO Nº 14: OPOSICION ENTRE QARQACHAS Y EL GRUPO HUMANO ANDINO

QARQACHAS	GRUPO HUMANO ANDINO
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Seres antisociales</li> <li>- Seres monstruosos, maléficos y vagabundos</li> <li>- Son seres nocturnos</li> <li>- Gritan y producen ruidos desmesurados</li> <li>- Tienen voz ronca y gruesa</li> <li>- Vagan por lugares solitarios</li> <li>- Están asociados a la parte de "arriba" y a las alturas</li> <li>- Matan o pueden matar a las personas</li> <li>- Son sucios y repugnantes</li> <li>- Están asociados al fuego</li> <li>- Temen a espinas y objetos de lana, así como al crucifijo y a la iglesia</li> <li>- Están emparentados a las llamas (camélidos)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Afables, solidarios</li> <li>- Son tiernos, buenos y trabajadores</li> <li>- Vida cotidiana fundamentalmente diurna.</li> <li>- Son callados y silenciosos</li> <li>- Voz normal</li> <li>- Andan de preferencia por caminos</li> <li>- Están asociados a los tres pisos ecológicos</li> <li>- No deben de matar a las personas</li> <li>- Suciedad física moderada y no es repugnante</li> <li>- Están asociados a la tierra y al agua</li> <li>- Temen a los seres maléficos, a las sanciones, no así al crucifijo y a la iglesia</li> <li>- Asociados a plantas y animales</li> </ul>



### Complementación

- NOCHE Y DIA = *QARQACHAS* E INCESTUOSOS AISLADOS DE LA CULTURA.
- LO SENSUAL SE COMPLEMENTA CON LA PELEA = "AMOR SERRANO".
- LA SUCIEDAD FISICA DE LA LLAMA SE COMPLEMENTA CON LA SUCIEDAD FIGURADA QUE REPRESENTA EL ACTO INCESTUOSO.

### MOTIVO 6

Los *qarqachas* son inofensivos o pueden causar la muerte buscando salvarse. Este motivo aparece en pocas de las versiones recogidas.

De la "Encuesta PARA 1987" se desprende que el 59.2% manifiestan que estos "condenados" no hacen nada, que únicamente asustan y sólo el 18.5% dicen que mata a la gente.

Sin embargo, en la mayoría de los relatos que hemos recogido los *qarqachas* matan para "salvarse", siendo este mismo concepto de salvación una influencia cristiana. Así en doce versiones el *qarqacha* pretende matar o mata a la gente o se señala el peligro que representa. Generalmente si el "condenado" es de "esta vida" (*kay vida*) no mata y si es "de la otra vida" (*waq vida*) si lo hace, es este último que representa un mayor peligro.

Se dice que atacan a manotazos y golpes (VEQ-06), que escupen y arrojan alimentos rumeados (VEQ-05); se cuenta que quería "ganarles" por el camino para salvarse (VOQ-03); que si el *qarqacha* bajo la forma de *uma* o cabeza voladora pasa por debajo de las piernas de una persona, ésta muere (VOQ-15); se manifiesta que mató al abuelo del informante picoteándolo en el pecho bajo la forma de cóndor (VOQ-20); se señala que pueden comer a uno y así recupera su condición de persona normal (VEQ-02); el *qarqacha* quiso comerse a la pastora y al final sólo logró tragarse un dedo (VEQ-12); se dice que amenazan con salvarse y se cuenta que comió a tres personas que vivían en un "hato" (VEQ-13); se informa que el *qarqacha* busca matarlos, devorarlos, pero no logró su propósito (VEQ-16). También que mata pisando a la gente y para salvarse debe comer cuatro personas (Morote, 1953 a).

Además de matar, otra forma de "salvarse" es pasando sus pecados a una persona (fenómeno que tiene una similitud con la *qaqupa* ya que a través

de esta práctica curativa, en su fase final, se busca traspasar la enfermedad a otra gente) y sorbiéndole el seso tal como lo señala Efraín Morote (1958) y Juan Ansión (1987) (aunque no precisa la fecha de la versión recogida). Sin embargo ambos sucesos no hemos encontrado en ninguna de nuestras cincuenta y un versiones sobre *qarqachas*. Es probable que éste sería otro fragmento que habría sufrido cambios y transformaciones con el transcurso del tiempo. Por la "Encuesta PARA 1987" se sabe que la bestia chupa la sangre cuando uno se encuentra con él en lugares solitarios, lo cual tendría alguna relación con las versiones de Morote y Ansión.

El motivo 6 no aparece en los testimonios que recogimos en Huancaavelica, el Valle del Mantaro, Yauyos y Ancash; pensamos que se trata de versiones sobre *qarqachas* inofensivos, a diferencia de los *qarqachas* ayacuchanos que en su gran mayoría matan a la gente.

Sin embargo al parecer antes el miedo a estos "condenados" era mayor que ahora, se decía:

"No hay hombre de carácter que pueda resistir su presencia, solamente al oír su voz los hombres más valientes se han desplomado al suelo de susto, botando espuma por la boca y descargando los intestinos". El mismo autor manifiesta, extrayendo un pasaje de la "Nota de viaje" de Raimondi Vol. II que "Los indios tienen un temor pánico de la *Ccarccacha* y hace poco tiempo que un gobernador llegó a Ayacucho semi-muerto; diciendo haber encontrado en el camino a la *Ccarccacha* y que le había escupido en la cara (costumbre de las llamas cuando están molestas)" (Cavero, Luis E., T. II: 211-212).

Según los relatos orales actuales, el miedo habría disminuido relativamente, inclusive se cuenta que en algunas comunidades hay uno que otro campesino que destaca como "cazador de *qarqachas*".

### MOTIVO 7

Uno puede neutralizar su arremetida o escapar usando una serie de antidotos y en este proceso es posible identificar a los incestuosos sin necesidad de agarrarlos.

Este motivo se presenta en pocas versiones, sin embargo nosotros lo consideramos importante porque frente a la supremacía del *qarqacha*, los hombres logran enfrentarlo, viéndose en la necesidad de potenciar su poder natural empleando una serie de repelentes. Además éste es el motivo que más



se asemeja al cuento de la "La Huída Mágica" estudiado por Efraín Morote (1958) que también trata de "condenados", entre otras, por incesto fraternal.

En los relatos se manifiesta; ante la presencia del *qarqacha* una señora reza y a medida que lo va haciendo éste desaparece (VOQ-11: QUINUA XI); los arrieros al pernoctar en sitios solitarios, deben de salir dos cuadras a la vera izquierda del camino para no toparse con el "condenado" (VOQ-105: HUAMANGA I). Aquí hallamos un nexo con la tradición cristiana mediante la cual es la mano siniestra la que opera en los demonios, es el lado izquierdo de las cosas y de los seres el que les pertenece (Risco, 1985).

En la VOQ-24: (AYACUCHO III) cuando se huye del *qarqacha* y estando próximo a ser prendido se arroja un peine (y de pronto el perseguidor se ve obstaculizado por gran cantidad de espinas), luego un espejo (de pronto el obstáculo es una laguna) un perrito "chapo" (con que el *qarqacha* pierde tiempo contando sus pelos y equivocándose frecuentemente).

En otros testimonios se expresa que sólo el fuego asusta a esas almas malas (VEQ-01: QUINUA I); que al ser atacado el hombre corrió hacia la iglesia y el perro del vecino lo defendió (VEQ-02: QUINUA II); al ser perseguida, una mujer llegando al pueblo entró a la iglesia (VEQ-12: P. SUR. AYACUCHO V); los *qarqachas* evitan la iglesia, (VEQ-25: VALLE DEL MANTARO VI); tiene recelo a casas con perro, cuy y personas con "chuco" (VEQ-13); se "vistieron" con cuernos de vacas y toros y no les hicieron daño (VEQ-16: P. SUR AYACUCHO IX).

Este motivo 7 está mayormente presente en las versiones de Ayacucho, no así en las de Huancavelica, Valle del Mantaro y Yauyos.

Asimismo en este proceso de evitación, hay formas de identificar a los incestuosos zoomorfizados sin necesidad de agarrarlos (puede ser al momento o al día siguiente). El afán de querer identificar a los "condenados", linda con la obsesión en la área andina, explicable por la magnitud que la transgresión del tabú del incesto significa.

En los distintos relatos se da cuenta que el *qarqacha* logró huir cuando un hombre quería agarrarlo pero al quedar las huellas de la golpiza que recibió, al día siguiente fue posible reconocerlo (VOQ-16: HUAMANGA I); estos "condenados" se convierten en gente a medida que se acercaban (VEQ-02 QUINUA II), la llama corrió por la puerta de una casa y desapareció, al entrar

los comuneros hallaron al hombre incestuoso, somnoliento con la hermana al costado (VEQ-19: HUANCAVELICA); se le marca en la cara con un tajo en forma de cruz (VEQ-04: HUAMANGA II); al día siguiente de madrugada pasan los incestuosos (VEQ-24: VALLE DEL MANTARO V y VEQ-26: YAUYOS).

Un análisis simbólico de los motivos 6 y 7 nos conduce a las siguientes apreciaciones:

#### Equivalencias

- LLAMA ARROJA ALIMENTOS < COMIDA CRUDA: NATURALEZA >
- LLAMA COME A LA GENTE (Entre los Monos de California M. 167 según Lévi-Strauss, la hermana incestuosa se vuelve caníbal).
- HAY RELACION ENTRE ALIMENTO Y SEXO; ENTRE COMER Y COPULAR
- CANDELA EN LOS OJOS, LLAMA QUE HECHA FUEGO < FUEGO QUE QUEMA > FUEGO PARA REPELER ARREMETIDA
- LA GENTE MUERE DE MIEDO < MUERTE REAL Y MUERTE METAFORICA > EL Q. SE LOS COME
- LLAMA ARROJA ALIMENTOS < MOMENTOS EXPULSIVOS > HOMBRE ASUSTADO BOTA ESPUMA POR LA BOCA
- PODER DEMONIACO DEL QARQACHA = PODER NATURAL Y SOBRENATURAL DEL HOMBRE (hombre con crucifijo, hombre que reza)

Las señales para poder identificar al incestuoso tiene relación con una mitología de los Guaraní meridionales. La luna recibió sus manchas en el curso de una intriga incestuosa con su tía paterna. Esta manchó para reconocer el rostro del visitante nocturno (Lévi-Strauss, 1979). Este pasaje tiene una mayor asociación en su contenido simbólico con lo que ocurre en el Valle del Mantaro (VEQ-22 y VEQ-23), ya que el desorden sexual es análogo al desorden cósmico.



### Oposiciones

EL Q. DE "ESTA VIDA" > (inofensivo) / mata < EL Q. DE LA "OTRA VIDA"  
: Código Temporal

UMA QUE PASA DEBAJO DE PIERNA > ABAJO / ARRIBA < CONDOR QUE PICO-TEA EL PECHO.  
: Código Espacial

En M. 54 Tikuna, según Lévi-Strauss, el fuego tiene relación con la infracción. Igual en la región central de habla quechua, los incestuosos zoomorizados están emparentados al fuego: tienen los ojos fosforescentes y echan fuego. Pero también con el fuego cultural (producido por el hombre y usado por él) se repele su arremetida.

MAL OLIENTE, ASQUEROSO > SUCIO, IMPURO / LIMPIO PURO < CRUCIFIXO IGLESIA:  
: Código olfativo y ético

#### D. EPISODIO IV: Apresamiento del *Qarqacha*

Este Episodio contiene los motivos 8, 9, 10, 11 y 12.

#### MOTIVO 8

Generalmente es la comunidad que se organiza para capturar al *qarqacha*. Hay formas de presagiar la presencia del *qarqacha* y la violación del tabú:

- cuando en una comunidad andina en forma inusual y a destiempo cae una enérgica granizada, una fuerte helada a la sementera, o hay recios ventarrones o lluvias torrenciales.
- Otra forma nos indica Luis E. Cavero (1957: 227: 228).

"Cuando las estrellas errantes o fugaces se encienden en el espacio, presentando la apariencia de caerse sobre la tierra, los indios interpretan ese aspecto del meteoro luminoso como signo positivo de que los ladrones están acechando a sus animales domésticos

para apoderarse, o están en peligro inminente de ser devorados por los zorros y en el mejor de los casos, están expuestos a ser espantados y dispersados por los *Ccarccachas* o Manchachicos y según este presagio los aseguran en sus rediles, y los cuidan velando toda la noche".

Cuando se escucha de noche los gritos de qar... qar... qar... los comuneros automáticamente dicen *piraq qarqachakuchkan*, *piraq waqra-kuchkan* (¿quién se estará condenando, quién estará practicando incesto o adulterio?), entonces la comunidad toda se pone en alerta.

Si bien no todas las versiones terminan con el intento o el apresamiento de los *qarqachas*, en muchas de ellas está presente este motivo, sobre todo en las VEQ más que en las VOQ. En ellas, generalmente es la comunidad que se organiza para echar el guante, aunque también se dan situaciones en que un hombre o varios hombres logran o intentan prenderlo.

Que la comunidad se organiza para arrestarlo o intentar apresarlo, o éste delega funciones a un grupo de personas (pueden ser autoridades o no), encontramos en diez versiones; que son los viajeros, comerciantes, arrieros y caminantes nocturnos (beodos) quienes realizan esta operación, aparece en catorce relatos. En el primer caso se trata de una acción organizada para agarrar al *qarqacha*, se trata de una acción colectiva, previa asamblea, en la que destaca la acción que desarrollan los *varayoq*. En el segundo caso se trata de personas inorgánicas que intentan o atrapan al *qarqacha* generalmente en forma fortuita.

Es interesante que en esta segunda circunstancia, se cuenta que lo prendió una persona o varias, no se menciona expresamente que los captores hayan sido dos personas. Esta situación quizás podría tener explicación desde la vertiente católica ya que por información oral de Néstor Taype (antropólogo huancavelicano) sabemos que en aquella "tierra del mercurio" una persona (que simboliza al Padre) puede agarrar al *qarqacha*, dos personas (que simbolizan al Hijo) no pueden lograrlo; tres personas (que simbolizan al Espíritu Santo) pueden aprisionarlo; cuatro personas no pueden, más personas sí lo logran. En la VEQ-07 se habla de la organización de grupos de siete personas para hacer presa al *qarqacha*, siendo en este caso, al igual que en los anteriores, números impares. Según Néstor Taype, ésta sería una de las razones para pensar que la creencia es colonial.



## MOTIVO 9

Para asir al *qarqacha* se usa sogas de lana de llama y otros antidotos señalados en el motivo 7, y al lograrlo se le interroga y se le flagela para saber su verdadera identidad.

El primer lugar, en los relatos hallamos un conjunto de elementos o cosas que sirven de antidotos neutralizantes y van a favorecer al apresamiento del incestuoso "condenado". Estos tienen un significado represivo en el plano religioso. Muchos de ellos se usan al mismo tiempo, no siendo excluyentes unos de otros:

- Soga de llama: particularmente en las versiones recogidas en Quinua: VOQ-02; VOQ-08; VOQ-10 (en este caso la sogas bendecida); VOQ-14; VEQ-02.
- Llama lliklla (manta de lana de llama), poncho de lana de llama: VOQ-02 y VOQ-04, ambos que corresponden a Quinua.
- Huaraca de llama: VOQ-13 (también pertenece a Quinua)
- Agua bendita, crucifijo, rosario, cirios: en las VEQ-07 y VEQ-25.
- Cuchillo y aguja de arriero puesto entre los dientes: VEQ-26.

Este orden de importancia es confirmado por los resultados que obtuvimos de la "Encuesta PARA 1978".

Estos rudimentos, sobre todo la sogas y la huaraca, de lana de llama, se usan porque facilita la caza del *qarqacha* y su inmediata transformación en persona humana (VEQ-02 QUINUA II). Igual ocurre en la VEQ-06 con el agregado que las personas que participan en la captura forman un círculo. Félix Rojas (Quinua) informa que la captura se facilita al realizarse en la intersección de dos caminos ("camino en cruz"). Se especifica en la VEQ-09 que todos los que pretenden detener al *qarqacha* deben de portar sogas de llama.

Hay otros elementos que usan para inmovilizar y neutralizar su huída. Esta función cumple la manta y el poncho de llama, el agua bendita, el crucifijo, el rosario, el cirio, así como el repetir plegarias.

En Wasicancha (Junín) según una versión antigua para vencer a la bestia uno se pone un pan del lugar dentro del sombrero, se atraviesa una sogas del hombro a la cintura, se toma una honda de lana de llama en la mano izquierda y se inquiera dándole la espalda.

En Ayacucho se coge un látigo en una mano y un espejo en la otra, entonces se convierte en persona (Morote, 1953 a).

En segundo lugar, hay además otro conjunto de elementos que sirven para la represión física: para castigar, flagelar, pegar y hacer escarmentar a los *qarqachas*. Estos son:

- Sogas y lazos (se incluye el cocobolo): VEQ-04
- Azotes de reata: VEQ-04
- Látigos de cuero: VEQ-11
- Palos, piedras: VEQ-11
- Cabuya y pencas de tuna: VOQ-19

Son bienes que se caracterizan por su dureza, y producen un dolor corporal agudo (particularmente el azote de reata). Sirven para arrancar confesiones y hacer escarmentar a los "condenados". Se diferencian de la mayoría de los elementos señalados como antidotos neutralizantes en el marco del motivo 7 y en la primera parte del motivo 9 que se caracterizan por su blandura, aunque son resistentes.

En tercer lugar, al aprehender al *qarqacha*, según los relatos, se logra impedir ser atacado; se le castiga físicamente produciéndole dolor corporal agudo; se le expone en público, se le ridiculiza; se le recluye; se le amenaza o se logra su muerte aún sin proponerse (VEQ-06 y VEQ-19). Estos hechos generalmente ocurren en la plazoleta de la comunidad, en la puerta de la iglesia, dentro del templo. En algunos sucesos son recluidos en el coso (corral de animales).

En cuarto lugar, en algunos testimonios descubrimos a pesar de la utilización de los elementos arriba señalados, hay *qarqachas* que logran escabullirse. Pese a la utilización de la sogas de llama no son apresados en la VEQ-11 y VEQ-19, igual ocurre en la VOQ-04, aunque sin señalar explícitamente a la sogas de llama. En la VEQ-08 se insinúa que luego de haber huído recién fue arrestado en su casa. En la VEQ-25 se cuenta que cuando van provisto de sogas de llama, se convierten en cabras, luego en gallos y gallinas (se supone con el propósito de escapar) pero finalmente fueron prendidos. En la VOQ-25 se señala que generalmente se detiene a la mujer *qarqacha* ya que el varón más ágil logra evadirse.



## MOTIVO 10

Se puede dialogar con el "condenado" en el marco del motivo 9 y 12. El *qarqacha* logra conversar en dos situaciones diametralmente opuestas: en una situación de defensiva al ser prendido y en una situación de ofensiva, sin que medie su captura.

En el primer caso puede dialogar en dos circunstancias:

- a) Frente al requerimiento de sus captores para saber si es de ésta o de la otra vida, el "condenado" es conminado a contestar (VOQ-19).
- b) Pidiendo clemencia para que no le sigan pegando y ante el interrogatorio a que es sometido confiesa sus pecados, avisa su identidad, promete no volver a transgredir las normas sociales, suplica que no le maten e invoca a que le suelten (en seis versiones).

En la segunda situación, en la VEQ-13 se cuenta que el *qarqacha* se acerca a un viajero y amenaza con salvarse con él.

Pero también el "condenado" habla o dialoga en otras circunstancias en que no media captura o intento de captura (en 6 versiones).

Una conclusión que podemos sacar es que en las versiones de Quinua, a diferencia de otros lugares, los *qarqachas* se presentan poco comunicativos.

## MOTIVO 11

El "condenado" vuelve a su condición humana a fuerza del flagelo, con el alba o ante el peligro de muerte.

Generalmente se cuenta que vuelven a su condición humana con el alba, con el amanecer. En cinco versiones se explicita que ello ocurre a las 4.00 a.m.

En otras circunstancias es a fuerza del flagelo (en un relato) o cuando se le toca (en una versión). En un tercer caso es cuando a la llama se le está cortando el cuello pensando que era un camélido benéfico (VOQ-09: QUINUA IX).

## MOTIVO 12

A fuerza de reprensión y advertencias son expulsados de la comunidad o son perdonados y liberados y en algunos sucesos ofrecen recompensas para no ser difamados y no cuenten a nadie de lo sucedido.

Generalmente son expulsados de la comunidad los incestuosos prendidos en la condición de *qarqachas*, (en 5 relatos), en algunas versiones montados en burros (VOQ-13 y VEQ-08).

También se menciona en cuatro versiones que fueron perdonados o liberados. Se agrega en algunas de ellas que por vergüenza huyeron de la comunidad.

En un testimonio el *qarqacha* fue asesinado (VOQ-14: QUINUA XIV). La VEQ-10 señala que en la primera captura fue perdonado pero en la segunda fue asesinado. En la VEQ-23 se cuenta que al verse en espejo murió.

En la VOQ-04, los *qarqachas* prendidos accidentalmente por algunas personas, ofrecen de recompensa toros; en las VOQ-09 y VEQ-10 proponen 10 y 20 ovejas respectivamente; prometen darles dinero (VOQ-19 y VEQ-13); en otros relatos no se especifica el tipo de recompensa brindada (VEQ-06 y VEQ-09).

Un somero análisis simbólico de los motivos del episodio IV nos da los siguientes resultados.

CUADRO N° 15: AGENTES SOCIALES DE LA CAPTURA DEL QARQACHA

ENTES QUE CAPTURAN	CARACTERISTICAS	CIRCUNSTANCIA	RECIBEN RECOM-PENSAS
INDIVIDUOS INORGANICOS	UNO, TRES CINCO, SIETE ... PERSONAS	ESPONTANEAMENTE	SI
AUTORIDADES	VARAYOQ, VETERANOS	PLANIFICADAM.	NO
COMUNIDAD	TODOS	PLANIFICADAM.	NO



CUADRO Nº 16: LA REPRESION Y SUS EQUIVALENCIAS

REPRESION RELIGIOSA SIMBOLICA-IDEOLOGICA	REPRESION FISICA	"ENGAÑO" Y METAFORA
<p>SOGA } DE } SIMBOLOS MANTA } LANA } DE LA RELI- PONCHO } DE } GIOSIDAD HUARACA } LLAMA } ANDINA</p> <p>AGUA BENDITA } } SIMBOLOS DE LA CIRIOS } } RELIGIOSIDAD CRUCIFJO } } CRISTIANA ROSARIO } }</p> <p style="text-align: center;">ELEMENTOS BLANDOS</p>	<p>SOGA } } LAZOS } } FIBRA AZOTES } } ANIMAL LATIGOS } }</p> <p>CUCHILLO } } ELEMENTO PIEDRAS } } MINERAL</p> <p>PALO } } ELEMENTO CABUYA } } VEGETAL PENCAS } }</p> <p style="text-align: center;">ELEMENTOS DUROS</p>	<p>PEINE=ESPINAS</p> <p>ESPEJO=AGUA, LAGUNA</p>

#### 4. LAS VARIANTES EN LOS MOTIVOS

Encontraremos que la VEQ-12 (P. SUR AYACUCHO V) es una versión que en su conjunto tiene más diferencias que similitudes en sus motivos con las versiones tradicionales y más comunes sobre *qarqachas*. En ella las variantes se dan en los motivos 2-5-6-7-10. Esta versión tiene más similitud con el cuento de la "Huída Mágica" que lo abordaremos en el siguiente capítulo.

Asimismo descubrimos que los motivos donde hay más variantes son el 5 (en seis versiones), el 9 (en cinco relatos), el 6 (en tres versiones) y el 7 (en dos testimonios).

En los primeros es comprensible porque son los motivos donde aparecen en un mayor número de versiones y en el caso del motivo 5 es el más rico en significaciones. En la VEQ-06: HUANTA II hay hasta dos motivos en que se encuentran variantes, en el resto de los relatos que comentaremos, sólo hallamos un solo motivo con variantes.

Los lugares donde se dan más testimonios con variantes de motivos, son las provincias sureñas de Ayacucho y el Valle del Mantaro, dos extremos teniendo en cuenta que Huamanga y Quinua se ubican en el centro y además tienen características regionales distintas en su costumbre. No nos es posible ninguna comparación con Ancash, dado que sólo contamos con una sola versión.

Veamos la variante de los motivos.

#### MOTIVO 5

VOQ-23 (P. SUR AYACUCHO II): Se informa que luego de morir un incestuoso, en pleno velorio hizo asustar a la gente, hubo mucho ventarrón que apagó las velas pero no se vio nada. La variante es que el *qarqacha* se presentó bajo la forma de viento.

VEQ-09 (P. SUR AYACUCHO II): Descubierta una relación incestuosa, sus protagonistas fueron arrojados por la comunidad como castigo, éstos caminaban cerro tras cerro y al no encontrar nada para comer murieron y luego se convierten en *qarqachas*. La variante es que los incestuosos vagan por los cerros sin antes zoomorfizarse.

VEQ-13 (P. SUR AYACUCHO VI): El *qarqacha* vaga por los cerros en compañía compulsiva de un viajero por seis meses buscando a quien comer. Son elementos nuevos lo de la compañía del viajero y el tiempo tan extenso y sin intervalos en que vaga.

VEQ-16 y VEQ17 (P. SUR AYACUCHO IX y X respectivamente): Se cuenta de la presencia sucesiva uno tras otro de almas blancas, de *qarqachas* y de "condenados" que bailan al son de la guitarra y la mandolina.

VEQ-20 (VALLE DEL MANTARO I): Se manifiesta que primero se escuchó el gruñido de un chanco, luego el cacareo de una gallina, luego el rebuzno del burro y recién al final el grito de la llama. La variante es que la llama grita al final y no lo hace sola.

#### MOTIVO 6

VOQ-10 (QUINUA X): Las "llamas demoniacas" se acercan inofensivas y ayudan a conducir la carga que los viajeros llevaban a caballo. Es una variante la solicitud de las llamas.

VEQ-03 (HUAMANGA I) y VEQ-06 (HUANTA II): Se informa que los *qarqachas* se alimentan de incestuosos y de esta forma se encargan de castigarlos. La variante es que no se alimentan de gentes



comunes ni tampoco que el pecaminoso al zoomorfizarse de hecho recibe el castigo. Este motivo también descubrimos en Cayón (1971).

### MOTIVO 7

VEQ-22 (VALLE DEL MANTARO III) y VEQ-23 (VALLE DEL MANTARO IV): Se manifiesta que se tira pintura o una olla para marcar al *qarqacha* y así poder reconocerlo, ya que pasaría al día siguiente por el mismo lugar con la cara pintada. Son variantes la pintura y la olla.

### MOTIVO 9

VOQ-09 (QUINUA IX): Lo apresaron a un camélido con sogas de llama sin saber que era un "condenado", empezaron a degollarlo para repartirse pensando que era un animal común y corriente. Aquí la variante es que el *qarqacha* se presentó sin apariencia de tal y sin emitir ningún grito. Cosa similar ocurre en la VEQ-18 (LA MAR).

VEQ-06 (HUANTA II); VEQ-10: (P. SUR AYACUCHO III); VEQ-19 (HUANCAVELICA): Cuando se apresara al *qarqacha* (que es el alma o espíritu del incestuoso), su cuerpo, que se supone está en otro lugar, no despierta más porque se queda sin espíritu. En la VEQ-10 se informa que cuando agarran y matan al "condenado", el cuerpo del incestuoso también muere, pero en otro sitio. La variante es que no es el *qarqacha* que a costa de flagelo se identifica y humaniza. Esto tiene mucha relación con el motivo 11 y con la "cabeza voladora".

Otra variante en el motivo 9 encontramos en Isabel Córdova (s/f: 130) cuando señala en relación al Valle del Mantaro: "El captor de la jarjaria debe estar prevenido de una honda o sogas gruesas tejidas de lana de llama. El hombre se esconde y llama a la jarjaria emitiendo un sonido parecido al que ésta emite. La jarjaria se acerca y entonces la enlaza o coge del cuello o engancha en las patas la sogas de llama".

La variante aquí es la forma de convocar a la jarjaria.

## II. LOS QARQACHAS COMO PARTE DE LA CONSTELACION DE MITOS, CUENTOS Y CREENCIAS AYACUCHANOS

En esta parte sólo buscamos establecer la relación simbólica de equivalencia entre la creencia en los *qarqachas* con otras sanciones y castigos intra y extramundanos por incesto, así como con mitos y creencias básicas del hombre andino como el Wamani, Inkari, Los Nakaqy Gentiles, sin entrar en mayores detalles que supondrían otro tipo de indagaciones.

### 1. LOS QARQACHAS Y OTROS CASTIGOS INTRAMUNDANOS POR INCESTO

#### A. LOS "GENTILES", "LAS TRES ERAS" Y LA DESTRUCCION DE LA HUMANIDAD

Informante: Maximiliano Límaco de 66 años de edad, natural de Quinua. Versión recogida en quechua el 12-11-88.

"Los Gentiles, *ayas* o *cullcunchu* (nombre antiguo) te envuelven o hacen nudo (*kipurusunki*), viven en los machay. En Apucancha (*Sallalli*) hay una "mama acoba" que la encontraron en un barranco con vestido y todo momificado. Los brujos van a ese sitio para hacer maldad, llevan una prenda de vestir de la persona y lo hacen pisar con el gentil y uno se seca y muere. Otro lugar de gentiles está en Wari (Infiernillo) donde hay restos de vestidos y la gente cuando le pasa algo va a reconocer su prenda. También hay gentiles en Iglesiachayoq (Moya).

Los gentiles pertenecen a la primera era, son los hijos del Dios Yaya, en que vivían como animales, se comían entre ellos, no morían, entonces eran gran cantidad, eran incestuosos se vivían entre parientes. Primero se les castiga con *nina para* (lluvia de candela), entonces hicieron cuevas para escapar y salvarse, pero de todas maneras murieron algunos. Entonces los gentiles insultan al autor de este castigo de *isu* (sarna). Como no murieron todos, se les castigó con un diluvio (*para*) por 40 días y 40 noches y las aguas empezaron a subir su caudal casi hasta el cielo. Todos murieron, pero uno se salvó (fué Noé) porque tenía fé. A esta era pertenecen los Wari. A estos gentiles se les encuentra en las cuevas, secos y enteritos tal como son, inclusive con vestidos (son los que murieron con el *nina para* o con el diluvio).

La segunda era es la actual y nosotros somos hijos del Dios Churi. Incluso los incas son de esta segunda era, sino que como no reconocieron



a Dios fueron castigados. Nosotros terminaremos por hambruna y por guerra como ya estamos pasando (sintiendo).

Los de la tercera era serán hijos del "Dios Espíritu", serán los que vendrán después de nosotros (después del año 2,000), ellos tendrán las características de volar y también caminarán. Pero también ellos han de morir".

Como podemos apreciar es un mito con fuerte influencia cristiana, se asemeja en particular a los que recopilaron Fuenzalida (1977) y Marzal (1979). A través de él vemos que el orden social nace como un acto y no es natural. El incesto, el caos y el desorden (en la primera era) desencadena los cambios que van a dar lugar a un orden social (segunda y tercera era). El incesto es el que desencadena el orden social, previa la destrucción o desequilibrio de la primera era que es una humanidad imperfecta, inculta. Aparece la cultura a partir de la naturaleza pero transgrediéndola. La humanidad se sucede en turnos ascendentes hacia la perfección diría Arguedas. Es una muestra que los cambios del mundo, en los mitos, se explican en términos familiares: incesto, adulterio, violación (hechos dramáticos según Casirer).

Este mito, así como otros sobre el "Gentil enamorado" recogido también en Quinua por Sabino Arroyo (1981) mantiene una relación simbólica con la creencia en los *qarqachas* en los siguientes aspectos:

- El gentil es el "condenado antiguo" y que al igual que el *qarqacha* son seres maléficos y ofensivos que pueden provocar la muerte.
- Los gentiles o "abuelos" están asociados a la antigüedad: las llamas, que simbolizan al *qarqacha*, también son lanudas, viejas.
- Ambos están relacionados a brujos (ver más adelante sobre *umas*).
- Los gentiles viven en las cuevas, los *qarqachas* tienen por "morada" lugares solitarios que simbolizan la naturaleza.
- A los gentiles se les castigó con lluvia de candela; al *qarqacha*, en ciertos lugares se le enfrenta y castiga con fuego.
- El gentil (en la versión de Sabino Arroyo) se transforma en un apuesto joven aternado para enamorar (lo cultural); el *qarqacha* transformado en naturaleza tiene la característica de ser muy sensual.

- El gentil nunca aparece o se dejaba ver de día; el *qarqacha* de día permanece oculto, sólo sale de noche.
- El gentil de día (luego de ser encerrado toda la noche) se amontonó como un "saco de costal vacío", quedando de éste sólo un "monton de huesos". El *qarqacha* con el alba se humaniza. En ambos casos vuelven a su identidad primigenia.

#### B. LAS UMAS O "VOLADORAS"

Llamadas también *wagya*, *aya uma*, *uman taqtaq*, *keke*. Tienen una estrecha relación con el mito Assimboine "la mujer grapa" y el mito 364 b Shipara "la cabeza que rueda" estudiados por Lévi-Strauss.

Informante: Maximiliano Límaco, de 66 años de edad (Quinua)

"Yo mismo vi una *uma* en un lugar llamado Jesús María, me llamó por mi nombre, esto fue cuando tenía 18 años y me encontraba durmiendo en una "era". En las "eras" aparecen las *umas*. Es una mujer con cabello suelto (*Chukchan paskasqa*). Uno se pone una espina bajo los pies o piernas en forma de cruz y así se puede saber de su identidad. Pagan rescate para que la gente no hable y le marca la cara y le suelta para así poder identificarlo. A las brujas le dicen "aca miku bruja". Esa vez a mí me dijo: "qakuchik acachapchakuq". El *uma* es el brujo especial, salen los viernes"

Actualmente hay más o menos 30 brujos en Quinua, y mayormente abundan en el anexo de Sallalli. La misma tradición confirma esta profusión de brujos en Quinua: se cuenta que en 1920 se quemó viva a una bruja llamada Julia Quispichito, que era alta y flaca, quien había hecho daño a los vecinos con sus maleficios. Dispusieron las autoridades de Quinua que el cadáver achicharrado sea expuesto por tres días para escarmiento de las otras brujas del pueblo que eran sus discípulas (Juan de Mata, "Tradiciones de Huamanga" N° VIII, 1974).

También Sabino Arroyo (1981) recogió una extensa versión de la *uma* en Llamahuilca (Quinua). Ambas versiones, la que nosotros obtuvimos y la de Arroyo nos servirán de base para encontrar asociaciones entre las *umas* y los *qarqachas*.

- En las *umas* la separación de cabeza y cuerpo y la cabeza que "vuela" es un castigo que tiene varias causas, entre ellas por haber cometido



incesto (o genéricamente se dice "por pecador" o ser "mujer mala"), la calidad de ser bruja, y la sed con que a veces se duerme.

En Quinua, E. Límaco Soto (1988) nos testificó que el *qarqacha* camina como *uma*. Ansión (1982: 242) reproduce un relato donde el *qarqacha* tiene todas las características del *uma* y señala que entre ambos hay un similar significado simbólico. En Huancayo se puede encontrar versiones similares: en el relato 32 de Isabel Córdova (s/f) hay una unión incestuosa de por medio; igualmente en el relato 33 se habla de un "amor prohibido" como causa de la conversión en *uma*.

En el estudio que hace Efraín Morote (1953 b: 118, 119, 121) se cuenta de versiones procedentes de Carhuaz (Ancash) en las que el *keke* o *uma* es la cabeza de quien convive o hace vida marital con un miembro de su familia. Indica el caso de Cochaoetí, Aija, en donde el grito del *keke* es similar al de los *qarqachas*: "kar... kar... kar...". Se percibe, pues, a un *keke* incestuosa sola. Igualmente el grito de la "cabeza voladora" nos recuerda a la bulla que hacen los gentiles en noches de luna. Como también actúa de noche, es posible que el *uman taqtaq* tenga rasgos comunes con "abuelos" (Ansión, 1982).

— Tanto *qarqachas* como *umas* están relacionados a las brujas (debe quedar claro que se dice que las brujas tienen una vida sexual desordenada). En Ayacucho los brujos tienen cualidades de curanderos. Según algunos relatos hay dos clases de curanderos cristianos: los curanderos propiamente dichos, o pastores que trabajan con el Wamani en el Valle y "los *llamichus* que hacen lo mismo pero en las alturas" (Ansión, 1978: 197). Así descubrimos, por un lado, una relación entre brujos-curanderos- "llamichus" y altura (puna) y por el otro lado, que puna y los "llamichus" están asociados simbólicamente al incesto y a los *qarqachas*.

— En dos versiones de Quinua, las *umas* como las *qarqachas* salen de noche convertidos en seres antisociales y regresan cerca al amanecer.

— El desprendimiento de la cabeza, el cuerpo inerte horrorífico, la cabeza pegada al hombro de la víctima se asemeja al horrorífico *qarqacha* con dos cabezas.

— Ambos son amenazantes y ofensivos, buscan "salvarse".

— La *uma* se presenta como una mujer con cabellos sueltos; las *qarqachas* zoomorfizadas en llamas se presentan lanudas, y con lana estropeada por tanto vagar.

— Uno y otro están asociados con la suciedad: el *uma* excreta al pecho de la persona a quien se le pega e insinúa a quien se topa ir a comer excremento (según Efraín Morote, en Ayacucho, por las noches va en pos de otras *umas* con las cuales celebra asquerosos festines comiendo excremento). En los *qarqachas* vemos que la llama escupe, huele mal, arroja alimentos rumiados y según algunas versiones antiguas come excrementos o gusanos de excrementos.

— Los dos hablan, suplican para ser liberados, prometen y dan recompensas para ocultar su identidad.

— En ambos casos se usa la espina *tankarkichka* como arma para prenderlo y así saber de su verdadera identidad.

— En uno y otro caso son marcados para saber al día siguiente su identidad.

— Los brujos tienen el poder de una persona cuando tienen cabellos, uñas o cualquier prenda; igual, el hombre adquiere más poder sobre el *qarqacha* al usar una sogá de llama para atraparlo.

### C. LAS QOLQOLIAS O PANZAS QUE "CAMINAN"

En Ayacucho obtuvimos una versión de la señora Victoria de Ramos, ratificada por la señora Celina Alarcón (1987), según la cual caminan las panzas gritando: "María devuélveme mi barriga tilín tilín". Según Morote Best (1953 b) *keke* (o "cabeza voladora") en Carhuaz (Ancash) se llama también al mondongo que camina; el estómago y los intestinos de ciertas personas vivas se desplaza como lo hace la cabeza. En el Valle del Mantaro encontramos una situación parecida (Isabel Córdova s/n). Veamos algunas de las asociaciones con el *qarqacha*:

— En el Valle del Mantaro, una de las causas de la salida de las "qolqolias" es por alimentarse en demasía (comida y cópula van juntas en la mitología americana) y reproducirse en exceso (Isabel Córdova, s/n).

— Los nombres del *qarqacha* del *uman taqtaq* y la *qolqolia* provienen de sonidos onomatopéyicos. En este último caso, al arrastrarse la barriga



por el suelo produce el sonido qol, qol, qol, cual si fuese una "panza de vaca".

- La "panza de vaca" está referido al animal (llama en el caso del *qarqacha* o el venado en el de la *uma*); ambos, *qarqachas* y *qolqolias*, vagan o ruedan por caminos y por las noches.
- También es posible atrapar a los *qolqolia*, así como identificarlos para lo que se echa ceniza (al igual que en las *umas* para impedir que se una la cabeza con el cuerpo) a la puerta del maliciable y al amanecer, si es que la sospecha se evidencia, al tocarle la puerta la primera persona que sale tendrá la cara manchada de ceniza y los labios sucios como si hubiese mascado cal (Isabel Córdova s/f).
- En el relato 35, Isabel Córdova menciona que el *qolqolia* del Valle del Mantaro, también daba recompensa para que nada se supiese.

#### D. LAS "MULAS"

Según la versión oral de Donatilda Carrasco (1987), en Ayacucho, a la mujer del cura se le dice *mulanmi* (su mula) que se encarga de llevar chamiso para que ambos se quemen en el infierno. También es conocido como "*ninamula*" (mula de fuego) y "*runa mula*" (mula humana). Los parentescos que existen con el *qarqacha* son:

- Los curas son llamados "padres" y son considerados padres espirituales por todos los creyentes, de tal forma que cualquier relación amorosa con una dama es considerada incestuosa. De ahí que ésta o en algunos relatos ambos se zoomorfizan en "mulas". Al cura con amante también se le dice *qarqacha* en Ayacucho o *qarqaria* en el Valle del Mantaro (relato 36 de Isabel Córdova, s/f).
- Hay incestuosos *qarqachas* que se transforman en mulas y caminan por las noches (en algunos casos la mujer zoomorfizada en "mula" y el cura montado sobre ella).
- Así como la mula es el resultado del "cruce" o apareamiento entre dos especies que "normalmente" no deben de aparearse así el incesto representaría "el cruce", el apareamiento entre miembros de grupos que socialmente son "inapareables" (Ana de la Torre, 1984).

- Isabel Córdova, en su relato 36 dice que la "mula" produce un ruido estrepitoso que hasta hizo temblar la casa; en los *qarqachas* sucede cosa parecida.
- Al salir la mujer como mula y el cura montado sobre ella nos hace recordar a los dos *qarqachas* (varón y mujer) que salen y se comportan muy sensuales, montado uno al otro.
- La "mula" y el *qarqacha* están asociados al diablo. En el primer caso se dice que la mujer del cura sale de casa de éste en alocada carrera dejando una estela de azufre (Iberico, 1981) (el olor a azufre es característico de los seres demoníacos).
- Ambos están emparentados con el fuego y pueden causar la muerte a los comuneros; las "mulas" dando coces.
- Para atrapar a la "mula" se emplea sombreros de lana y para prender al *qarqacha* se usa lana de llama bajo la forma de manta, sogá, poncho. Asimismo se utilizan palos negreados para pintarlos y saber la identidad de la "mula" (Isabel Córdova), igual que en los *qarqachas* del Valle del Mantaro.
- Para castigar al cura y a los *qarqachas* se arman de palos, piedras, hondas.
- Uno y otro están relacionados a la suciedad. En el relato N° 38 de Isabel Córdova (s/f), se dice que los curas fueron arrojados al río, figurativamente en "una noche que llovió mierda".
- Al igual que los *qarqachas*, las *umas*, las *qolqolias* y las "mulas", cumplen una importante función de control social de acuerdo a una serie de condiciones y períodos determinados.

## 2. LOS QARQACHAS Y OTROS INCESTUOSOS "CONDENADOS" EXTRAMUNDANOS

### A. EL TAHUA ÑAWI, EL INFIERNO Y OTROS "CONDENADOS" POR INCESTO

Según el pensamiento andino, los incestuosos también son castigados cuando mueren. Sucede que ni siquiera tienen una muerte ni una "sepultura



cristiana" al igual que el "hacendado condenado" del que comenta Demetrio Roca (1979). Adjuntamos en forma resumida, nueve versiones sobre "condenados" extramundanos por incesto.

- a) Coronel-Millones (1981: 14)<sup>5</sup> describen:  
"... en Pomacancha (Acobamba) conoce Tahua Ñawi el campesino Dionicio García que llegó incidentalmente, cuando se dirigía a Huarcatán a comprar ganado, cuando en el camino divisó hacia el fondo de una quebrada una planicie donde apacentaban muchos vacunos... Pero apenas llega se da con la sorpresa de que se han desvanecido y por el contrario se encuentra frente a una laguna de cuyo centro brotan grandes llamadas, ve "muchas almas atadas" al borde del centro del fuego y de pronto se escucha una voz conocida que le llama por su nombre: ¡Dionicio, aquí ya me encuentro por haber convivido con mi sobrina! Dionicio no voltea preso de pánico, pero reconoció claramente la voz de su paisano Celayarán... Quería correr, pero no podía, hasta que finalmente logró salir de ese sitio infernal y contar su experiencia en Pomacancha..."
- b) Félix Rojas (abril 1989) nos informa que en Ccerayoq (Quinua) hace 4 años, después del entierro del campesino Froilán Navarro de 80 años, sindicado como brujo e incestuoso, hubo un fuerte ventarrón, llovizna y granizada que hasta arrancó plantas de eucalipto.
- c) El relato 38 recogido en el centro del Perú, por Arguedas (1953) trata de una unión incestuosa entre compadres. El día del entierro del compadre, a medianoche, el otro compadre se presentó como "condenado" dando gritos que estremecía la casa, buscando "salvarse", nada menos que con su esposa que es considerada culpable. Esta por reco-

---

5. José Coronel y Luis Millones hicieron un estudio detallado del *Tahua Ñawi* o *Supay wasi*, (también proporciona algún nivel de información Luis E. Caveró, 1957: 205). Ellos acompañan versiones de Huanta (Ayacucho) y de Acobamba (Huancavelica). Penan en el *Tahua Ñawi* los gobernadores injustos, los ladrones y explotadores de los pobres, los jueces de paz venales y libidinosos, los hacendados inhumanos, estupradores, los brujos, proxenetas, abigeos e incestuosos.

Según Luis Millones, el *Tahua Ñawi* (literalmente cuatro ojos: es el nombre de los cuatro perros negros que acompañan a los difuntos en su paso por el más allá) es un infierno cristiano, ya que la idea de un lugar de tormento eterno no existía en la tradición precolombina. Pero a su vez, el relato está incorporado a la tradición andina (en una de las versiones de Coronel, el *Tahua Ñawi* se ubica en un lugar llamado Yawarqocha, como muchos de los lugares donde sangrientas batallas entre los incas y sus adversarios dieron lugar a narraciones que todavía perduran).

mendación del cura fue a esperarle a la puerta de la iglesia con siete niños y siete hombres vestida con el atuendo de la Virgen del Rosario.

- d) El relato 40 del mismo Arguedas (1953) cuenta de un joven llamero que convivía con su madre, a quien un rayo fulminó en la puna. Fue recogido y velado por unas señoras; en eso a las 10 de la noche se escuchan los pasos de un hombre que viene silbando y pregunta por "el que tiene por mujer a su madre". De pronto entra al lugar del velatorio un gato cimarrón que empieza a lamer la planta de los pies y la frente del difunto, quien luego se levantó, agradeció y se fue del lugar.
- e) Andrés Michaud (1970) informa que en la comunidad de Qollana, distrito de Coata (Puno), los "condenados" extramundanos caminan de variada forma, de día como perro y de noche bajo la forma humana. Son distintas las culpas por las que son castigados (por incesto, por mentir constantemente, por robar con frecuencia, por haber asesinado). Estos "condenados" se les aparece a los pecadores que están vivos; casi siempre se presentan como mujeres que reciben el nombre de demonios mortales o *sagras*.
- f) Juvenal Casaverde (1970), si bien no insiste en su estudio sobre incestuosos "condenados", al referirse a Kuyo Grande indica que los adultos que hayan cometido pecados graves, entre ellos el incesto, son empujados por el *supay* al infierno para sufrir allí eternamente. El alma de la persona con pecados graves se presenta ante Dios y es inmediatamente devuelto a la tierra para vagar en lugares desolados. Los pobladores afirman que la mayor parte de los "condenados" se encuentran en los nevados y especialmente en el Ausangate.
- g) Mariano Cáceres (1970) sobre Llavini (Puno) informa que los "condenados" son aquellos que han convivido entre compadres, por eso cuando mueren, sus tres almas (el ánimo, situado en el hombro derecho; el *chamasa*, en el hombro izquierdo; y el ángel de la guarda, en el corazón), son llevados al purgatorio, que está situado en los volcanes y es puro fuego. Otros van al *Ukhu Pacha*, de allí que los lugares preferidos por estas almas para refugiarse sean los puquios, los malos parajes, las apachitas, así como lugares en donde brota el eco.
- h) En Cajamarca, Iberico (1981) recogió relatos sobre casos de incesto que tienen mucha asociación con los diablos. Uno de ellos trata de compadres



de bautismo que conviven. En el velorio del compadre, a las 12 de la noche, el diablo bajo la forma de un hombre vestido de negro se apoderó del muerto y lo sacó del lugar para conducirlo al infierno. El diablo a su paso dejó olor a azufre.

- i) Otra versión que cuenta Iberico es de una relación incestuosa entre compadres espirituales. Se dice que a altas horas de la noche recorría el compadre vivo transformado en mitad hombre y mitad burro, y a su paso dejaba una estela teñida de azufre. Los hombres de espíritu fuerte comprueban que el monstruo se "asomaba" a las casa del compadre difunto.

En las nueve versiones que corresponden a gran parte de la sierra del país, hay apreciables aspectos comunes, ya sin entrar en mucho detalle por la naturaleza de nuestro trabajo:

- a) Se trata de un castigo sobrenatural extramundano (de muerto) al incestuoso, aunque también por otras transgresiones y faltas, que tienen que ver con las reglas de reciprocidad.
- b) Los incestuosos son arrojados por Dios para que sufran en el infierno de la "tierra".
- c) Hay presencia activa del diablo que rapta el cadáver del infractor o lo conduce al infierno al quinto día.
- d) El infierno es cristiano, aunque suigéneris ya que es producto sincrético religioso, que en Huanta, Ayacucho y Acobamba (Huancavelica) tiene el nombre de *Tahua Nawi*. Es un infierno que se encuentra en la superficie de la tierra, en una montaña, en un volcán o a la ribera de una laguna, que es conocida y tiene nombre. Este infierno es morada de los "condenados" y Coronel-Millones (1981) lo describen como "una laguna que alberga fuego al centro", "una lengua de sangre", "una caverna que alberga fuego".
- e) A diferencia de los *qarqachas* que tienen más elementos andinos, estas versiones, sobre todo las del sur y norte del país son más occidentalizadas (se habla de las tres almas, del ángel de la guarda, del purgatorio, del Dios cristiano, del diablo, de los santos).

Algunas relaciones de estas versiones con los relatos sobre *qarqachas* son:

- Los "condenados" de la otra vida en busca de su "salvación", según Ansión (1987), están identificados en seis casos con *qarqachas*.
- El "condenado" extramundano frecuentemente aparece en los cerros, nevados y las alturas, vive usualmente en cuevas, al igual que los gentiles y los hermanos incestuosos en la "Huída Mágica"; asimismo, los *qarqachas* se encuentran y vagan en cumbres y alturas (punas).
- En ambos, las cuerdas hechas de lana de llama, los látigos, las espinas, son una buena protección contra su arremetida.
- El *Tahua Nawi* en la versión huantina es un infierno que se encuentra en la superficie de la tierra, allí cumplen su castigo los incestuosos. Los *qarqachas* también acatan su castigo vagando en la superficie de la tierra.
- Los incestuosos muertos son conducidos en la versión de Huanta por galgos con ojos de candela. Efraín Morote (1958) manifiesta que en Cusco, un "condenado" extramundano, fue visto por su hija ardiendo junto a una llama (animal). El *qarqacha* bajo la apariencia de llama también tiene ojos fosforescentes y bota fuego.
- Ansión (1987: 169) hace una interesante asociación entre el "condenado" extramundano y el *qarqacha*. Dice que en efecto llama puede significar el camélido (tanto en quechua como en español) pero también el fuego (en español). El "condenado" de C 02, según Ansión, designado como *qarqacha*, tiene botas rojas que son de este color porque son de "candela" y que el *qarqacha* puede presentarse con la parte de arriba en forma humana y la parte de abajo en forma de llama (animal). Producido el desplazamiento de significados (del animal al fuego), sólo se recordará el segundo significado que puede entonces aparecer bajo el significante alternativo de candela. La llama (animal) está pues asociada al *qarqacha* y el fuego lo está al "condenado" extramundano en la tradición- cristiana.

Otro nivel de coincidencia, según Ansión (1987), es que se dice frente a la aparición del "condenado" "mi cara empezó a arder como candela", "mi cara estaba como lana". Pareciera que el calor que da la lana se le relaciona con el fuego, (nina). Todo contribuye, pues, a pasar de la lana



de llama al fuego. No es sorprendente entonces que la cuerda de lana de llama que sirve para vencer el *qarqacha* sea a veces acompañada de "candelas".

— En la versión de Qollana encontramos a "condenados" que se zoomorfinizan de día como perros al igual que en algunas versiones de *qarqachas*. Asimismo en el relato de Cajamarca, uno de los compadres transgresores vivos se convierte en mitad hombre y mitad burro.

— Los "condenados" extramundanos en el *Tahua Nawi*, en su viaje al infierno van jalando cadenas, al igual que los *qarqachas* de la VEQ-04 que vaga por cumbres y nevados arrastrando cadenas.

— Los diablos, en estas versiones de "condenados" extramundanos, se relacionan con las llamas incestuosas que son consideradas seres demoníacos, incluso se dice que la "llama se parece al diablo"

#### b. *El cuento de la "Huída Mágica"*

Es seguramente Efraín Morote quien ha hecho un estudio más detenido y minucioso, y con mejores recursos técnicos, del cuento de la "Huída Mágica" (1958), que junto con el de "Juan el Oso" (ambos tienen procedencia europea), están relacionados a los cuentos de "condenados" en el Perú.

El esqueleto de un cuento de la "Huída Mágica" que Efraín Morote (1958: 806) recogió en Ayacucho y que lo tenemos como referencia dice lo siguiente:

1. Una pareja cultiva amores incestuosos. Ella se llama Paula o Panipaula (hermana Paula).
2. Huye hacia la montaña y toma una cueva como vivienda.
3. Se termina el dinero y las provisiones y el amante va en pos de conseguirlos. Logra hurtar a su padre en la primera oportunidad.
4. En una nueva ocasión, el padre piensa que se trata de un maleante, lo sorprende en la oscuridad, le pega un hachazo y lo mata.
5. El espíritu del incestuoso, en forma de "condenado", marcha en pos de su cómplice.
6. ?

7. La mujer se da cuenta de la situación de su amante y huye enloquecida.
8. Llega ella a las inmediaciones de una choza solitaria donde una mujer habita.
9. La anciana le regala una pastilla de jabón, un espejo, un peine y un *yawri* (aguja grande o de arriero). Debe arrojar los objetos mientras escapa.
10. La muchacha huye perseguida por el "condenado" que le va gritando: ¡Panipauuula *Suyaaykuway!* (¡Hermana Paula... espérame!). El "condenado" la sigue. Va arrojando sucesivamente el jabón, que se convierte en un cerro resbaladizo; el espejo que se torna una enorme laguna; el peine que se transforma en una gran extensión de espinales y el *yawri* que se hace un río.
11. Llega a una capilla donde le salva la virgen.
12. Contenido en el motivo anterior".

Una observación que hacemos es que Ansión (1987) no asocia la "Panipaula" al cuento de la "Huída Mágica" ni al de condenados en general; lo considera como algo aparte con una estructura propia, lo cual es un error.

Otra observación es que Efraín Morote, al parecer conceptúa la creencia en los *qarqachas* como parte o derivación de la "Huída Mágica", para nosotros es al revés: la "Huída Mágica", en lo que a incesto se refiere, es más específico que aquél y más bien lo concebimos como parte de él. Una de las causas de la "Huída Mágica" está relacionado sólo a un tipo de incesto, al incesto fraternal, mientras los *qarqachas* abarca a todos los casos de incesto; además que los *qarqachas* como creencia integra a las demás creencias sobre incestuosos "condenados".

Dos versiones sobre *qarqachas* que recogimos en las provincias sureñas de Ayacucho (VEQ-12 y VEQ-24), tienen algunos motivos del cuento de la "Huída Mágica", por que según el índice de motivos de éste, estudiado por Morote, la VEQ-12 tendría los motivos 1-3-8-10-11, mientras que la VEQ-24 tendría los motivos 9 y 10.

Las relaciones que encontramos entre ambos, para lo que básicamente nos referimos al trabajo de Morote son:



- En los cuentos de “Huída Mágica”, una de las causas por las que el hombre se convierte en un monstruo es por cultivar amores incestuosos (incesto fraternal). De quince versiones recogidas por Morote en diversas zonas de habla quechua, cinco tienen expresamente este motivo y por lo menos en dos se insinúa veladamente.
- En el cuento de la “Huída Mágica” por varias razones los incestuosos huyen al despoblado. Generalmente resuelven vivir en las altas cumbres y cerca de nevados; como los *qarqachas* salen de la cultura, de la civilización.
- En la “Huída Mágica” a veces el joven “condenado”, al volver al lugar donde ha dejado a su amante, va acompañado del “alma” de una llama. Tiene alguna asociación cuando María S. Cipolleti (1980: 477) manifiesta:

“Este animal (Psicopompo) —una llama o un perro negro— es ensillado y munido de diversos objetos. Su misión consiste en guiar al alma en su viaje al más allá. La práctica se halla vigente en zonas de la quebrada de Huamahuaca y puna Argentina... los aymaraes de Chucuito (Perú) entierran una oveja o llama junto al muerto”.

- Ansión (1987) indica también que en “Panipaula”, el “condenado” aparece con un cuerpo de llama y cabeza humana, lo que según el autor, revela su condición de *qarqacha*. Esto abona aún más a favor de nuestra tesis de que el cuento de la “Huída Mágica” (si bien no es equivalente al de los *qarqachas*), en el área andina y en lo que respecta al incesto, es más específico que la creencia en los *qarqachas*, y en algunas versiones forma parte de ésta.

### 3. QARQACHAS, INKARRI, WAMANIS Y NAKAQ

#### A. QARQACHAS Y WAMANIS

De nuestras indagaciones y del importante estudio que hizo en Quinua Sabino Arroyo (1981) sobre los Wamanis (Dios principal aborigen, espíritu del cerro), percibimos las siguientes relaciones entre éstos y los *qarqachas*:

- Al igual que los *qarqachas*, la noche está asociada a los Wamanis: el primero de agosto por la noche es su fiesta jubilar; los pongos sólo

pueden mediar ante los Wamanis y llamarlos en la noche; sólo en la obscuridad es posible conversar con ellos.

- La altura, la parte de arriba, la cumbre de los cerros simboliza a los Wamanis; los *qarqachas* están asociados igualmente a la parte de arriba, a la cumbre de los cerros.
- Ansión (1987) refiere que tres textos sobre Wamanis muestran a los “condenados” gritando en la noche mientras son colgados por el padre cerro. También hallamos en Jauja que los incestuosos “condenados” extramundanos sufren en la cumbre de las montañas; en Kuyo Grande, se cree que la mayor parte de los “condenados” se encuentran en los nevados; en otros lugares se cree que el purgatorio o infierno se ubica en los volcanes, a orillas de lagunas que quedan en las cumbres de los cerros.
- En Puquio se dice que el Wamani puso (creó) la lluvia y nosotros lo recibimos como una bendición suya. Y si hay demasiada lluvia sería una maldición del Dios Wamani y este exceso de lluvia en el área andina se conceptúa como un castigo sobrenatural por incesto.
- Entre los “animalitos” del Wamani está la vicuña, la llama (ambos son sus transportadores) la viscacha y el venado. El *qarqacha* de esta forma estaría zoomorfizado en la figura de un “animalito” del Wamani’
- En el “runa pagapu” cuando el pongo llama al Wamani, éste se hace presente y habla con voz ronca y gruesa (Morote agrega que en Puno conversa en forma grave y cavernosa). La voz ronca y gruesa es un sonido cultural que simboliza a la muerte, de ahí que a los “condenados” en algunos sitios se les conozca como *saqra* (ronco).
- Cuando una persona padece de una enfermedad andina llamada *alkansu* y se torna incurable, se acude al Wamani, y el pongo, por indicación del Wamani, prepara un remedio, que entre otras cosas consiste en una llamita hecha de *llama untu* (sebo de llama).
- Tanto *qarqachas* como Wamanis están emparentados a los brujos, para algunas personas de la ciudad de Ayacucho los brujos son los representantes de los Wamanis malignos.



- El cóndor, el halcón, es un *Wamani* Dios, personificación del Dios montaña en la zona chanca y Wanca y en la quechua del sur (aunque en esta última no lleva este nombre). En algunas versiones de las provincias sureñas de Ayacucho; también los *qarqachas* se presentan bajo la forma de cóndores, *umas* o “cabezas voladoras”.
- Edilberto Jiménez (1988) nos indica que el *Wamani* sabe que el Yaya Santiago (en algunas versiones se le identifica a ambos) es un patrón de los fenómenos de la naturaleza y éste persigue al demonio quien llega a salvarse solamente refugiándose al lado de los *Wamanis*. Cuando logra abalarlo los pastores van en busca de la bala del Yaya Santiago que les sirve como remedio y antídoto, entre otros, contra el mal alma de los *qapisqas* (alcanzado) por el *qarqacha*.
- Ambos, *Wamanis* y *qarqachas* pueden hacer daño al hombre.
- David Gow (1974) señala que el “condenado” es un espíritu de un difunto castigado a vagar por los *apus*, muchas veces por incesto. Esto quiere decir que el *Wamani* o *Apu* tienen una doble actuación: bajo influencia cristiana simboliza al demonio, pero bajo la tradición andina, castiga a los incestuosos y otros transgresores incluso con la zoomorfización.
- Según algunas versiones ayacuchanas, el *Wamani* pertenece al “mundo de adentro” o *uku pacha*, aparece como un hombre alto, sale por una cueva, que es la puerta del cerro. La cueva está asociada a la morada de los “condenados”.

#### B. QARQACHAS E INKARRI

El mito de Inkarrí recogido en Quinua por Hernando Nuñez y Javier Moritori en 1965, como dice Arguedas (1975), contiene la adaptación de un mito pre-hispánico a la interpretación del destino de un pueblo vencido. En él figuran personajes bíblicos e hispánicos y éstos explican el origen del orden social implantado por la dominación española y profetiza acerca del destino final de la humanidad.

En este mito recopilado en Quinua, Inkarrí habría creado las montañas, el agua, este mundo, que hizo al hombre, aunque no hay un culto externo hacia él. De esta forma Inkarrí personifica a un Dios creador y castigador. En un

mito de Puquio que recoge Arguedas, los *wamanis*, las montañas, son los segundos dioses.

Según la versión recogida en Quinua, la separación de la cabeza del Inkarrí, que está viva, y el cuerpo hace que estemos subyugados, que si no logra reconstituirse morirán todos los indios. Esta filosofía del rompimiento de la unidad como causa de la muerte percibimos también en la creencia sobre los *umas*. Asimismo en los *qarqachas* descubrimos una separación de cuerpo y alma y se dice que si se mata al *qarqacha*, su cuerpo, que está en otro lugar, también morirá; o que si se prende al *qarqacha* no podrá unirse con su cuerpo y éste morirá.

En el mito de Puquio, Inkarrí fue hijo del Sol en una mujer salvaje, o sea se le presenta como hijo de una demasiada exogamia, de una unión demasiada lejana, que también es otro extremo que está próximo a la naturaleza, a la anticultura, al igual que el incesto, el otro extremo polar.

#### C. QARQACHAS Y NAKAQ

El *nakaq* (igual que los *qarqachas*) es un ser semihumano y cruel, vive solitario en lugares inaccesibles.

El *nakaq* lleva como arma un lazo de cuero humano entretegado. Hay una relación entre la soga de llama para prender a las llamas demoníacas, y el lazo de cuero humano para que el *nakaq* agarre a sus víctimas humanas.

Los *nakaq* tienen sus ojos de pupilas sanguinolientas, tienen potencia- lidad de visión nocturna; el *qarqacha* tiene ojos fosforescentes y también ve y camina de noche.

Los *nakaq* sacan la grasa humana que tiene una serie de bondades. Los “pongos” curanderos andinos sacan la grasa de llama y hacen “llamitas” para curar el mal del *alkansu*.

#### 4. OTRAS IMPLICANCIAS Y DERIVACIONES

Indudablemente el tema de los *qarqachas* es vasto y tiene otras impli- cancias y derivaciones que para no hacer muy extenso el presente estudio, los señalamos sólo a grandes rasgos, ya que requieren ser profundizados en un trabajo aparte.



CUADRO N° 17: CUADRO RESUMEN DE RELACIONES SIMBOLICAS

CARACTERISTICAS	QARQACHAS	GENTI-LES	UMAS	QOLQOLIAS	MULAS	OTROS "CONDENADOS"	WAMAMIS	NAKAQ
1. Son seres antisociales por transgresión	X	X	X	X	X	X	X	X
2. Son de preferencia seres nocturnos	X	X	X	X	X	X	X	X
3. Gritan y producen ruidos desmesurados	X	X	X	X	X	X	X	X
4. Vagan por lugares solitarios	X	X	X	X	X	X	X	X
5. Están asociados a la parte de "arriba" y a las alturas	X	X	X	X	X	X	X	X
6. Pueden matar	X	X	X	X	X	X	X	X
7. Buscan "salvarse"	X	X	X	X	X	X	X	X
8. Son sucios y repugnantes	X	X	X	X	X	X	X	X
9. Están asociados al fuego	X	X	X	X	X	X	X	X
10. Son sensuales	X	X	X	X	X	X	X	X
11. Están relacionados a brujas	X	X	X	X	X	X	X	X
12. Temen a espinas y objetos de lana	X	X	X	X	X	X	X	X
13. Al ser descubiertos huyen de la comunidad	X	X	X	X	X	X	X	X
14. Están emparentados a las llamas (animal)	X	X	X	X	X	X	X	X
15. Tienen voz ronca y gruesa	X	X	X	X	X	X	X	X
16. Están asociados al cóndor	X	X	X	X	X	X	X	X
17. Simbolizan lo masculino	X	X	X	X	X	X	X	X
18. Dan recompensas al ser descubiertos	X	X	X	X	X	X	X	X
19. Sus nombres se derivan de sonidos onomatopéyicos	X	X	X	X	X	X	X	X

A. Sobre los "falsos *qarqachas*". La creencia en los *qarqachas* en algunos casos fue utilizada y se sigue utilizando para fines personales. Veamos algunos casos de "falsos *qarqachas*":

- Personas que se disfrazan e imitan a los *qarqachas* con el objeto de robar o apoderarse de las tierras; generalmente son campesinos "amigos de lo ajeno" o hacendados ambiciosos. En Quinua, en el VOQ-06 hay una información adicional al respecto. Nos cuentan también de campesinos que se hacían pasar por *qarqachas* para robar a los hacendados y que alguno de éstos utilizando arma de fuego lograron matarlos. Actualmente los campesinos recurren menos a estas artimañas porque la gente ha descubierto sus verdaderos objetivos. Asimismo el poder que tenían los hacendados, ha venido mermando cada vez más.
- Abilio Vergara nos informa oralmente (1978) que cierta vez unos beodos que retornaban a sus casas encontraron en el camino a una llama y confundiéndola con un *qarqacha* lo agarraron y empezaron a azotarla hasta el amanecer dejándola semi-muerta. Se trataba de un animal cualquiera y tuvieron que pagar una reparación a los dueños.
- Pánfilo Nuñez nos cuenta (1987) lo ocurrido a un señor apellidado Flores en la provincia ayacuchana de San Miguel. Al escuchar el griterío característico de los *qarqachas*, éste envalentonado salió con una soga de llama para prender al "condenado" y se dio con una gran sorpresa: se trataba de un zorro que había atrapado a una cabra por el cuello y la llevaba gritando.
- El folklorista ayacuchano Manuel Bustamante (1967: 233) señala que en realidad; la *qarqacha* según "prolija investigación", no sería otra cosa que el sacristán bien aleccionado, pero cumple con una consigna reservada.

B. Un tema que merece mayor investigación es acerca de los "condenados" y específicamente de los *qarqachas* como parte de la ofensiva ideológica del campesinado. Demetrio Roca (1979) y Coronel-Millones (1981) avanzaron algo en este sentido.

En Quinua supimos de un *qarqacha* que era hijo del hacendado. Hay que tener en cuenta que los hacendados tradicionales, además de ser abusivos y explotadores, se casaban con sus parientes. El campesino como una sanción



ideológica lo asociaba con los "condenados" y *qarqachas*; inclusive como parte de esta ofensiva ideológica van a representar a los "condenados" como hombres blancos, altos y con barba.

"... el dominado ve al dominador como a un espíritu malvado; lo identifica con el peor concepto religioso traído por los conquistadores españoles: el diablo. El paralelo se extiende a la imagen de la hacienda-infierno y a la de los campesinos explotados, que han sido condenadas a trabajar en ella eternamente". (Irene Vegas García, 1987: 94).

Agrega la autora que la identificación diablo-Weraqocha (señor o patrón misti) se hacía ya desde los primeros tiempos de la conquista, como lo registra Titu Cusi en "Relaciones de la conquista del Perú y hechos del Inca Manco" (Lima, 1916: 30).

C. Es menester profundizar la investigación en dos direcciones: por un lado, sobre los rituales entre los pastores de puna, de cómo la llama actualmente sigue siendo venerado y es un componente importante en los rituales religiosos (se la sacrifica, se le brinda plegarias, es ofrenda). De otro lado sobre la ritualización de las llamas y de los pastores de llamas que particularmente en la zona quechua están vinculadas a "condenados", a *qarqachas* y otros seres maléficos.

Dentro de esta segunda dimensión hallamos en las punas de Huanta un baile llamado "milicia", en Huancavelica la "qorpa" y los hombres que hacen de llamas (Taípe, 1988); en Ayacucho, Huancavelica y Puno a los "llameritos", en Puno a la "llamerada" y en Huánuco a la "llamalla". Hay una relación de los danzantes de tijeras con demonios y "condenados", algunos se llaman a sí mismos "lucifer", "*qarqachas*".

En el marco de la fiesta del agua en Puquio (Ayacucho) conocida como al fiesta de *angosay*, hay un conjunto de "invenciones" que son hatajos de bailarines cantantes y chistosos, entre los que se encuentra el "*qarqacha*", los "waylias", el "sallqa", el "cura", el "wamanguino", cuyas conversaciones y chistes tienen fuerte contenido erótico y cumplen, entre otras, funciones de control social. Por ejemplo el cura que es el más atrevido de los campesinos hace el anuncio matrimonial mencionando con disimulo a los hombres y mujeres que se saben conviven secretamente (*waqras* y *qarqachas*). Hay un pasaje en que el *qarqacha* se acerca al "cura" entre burlón y temeroso para admirarle y le suplica que le haga casar con alguna de la "waylías". Igual hace el "sallqa" que se queja ante el "cura" por que la gente convive entre familiares y pide que los castigue. El *qarqacha* es visto como un personaje sinvergüenza, que dice lisuras y es borracho (Bendezú, 1983).

En la *ayla*, que es el acontecimiento más querido de la fiesta del agua que finaliza con la consumación sexual entre jóvenes campesinos, también aparece el pintoresco *qarqacha* preparando los ánimos (Bendezú, 1983).

D. Acerca de la verdad en los relatos sobre *qarqachas*. La gran mayoría de las versiones sobre *qarqachas* se refieren a hechos que les contaron terceras personas; su personalización que tomaría propiamente el nombre de casos, se dan en poquísimos relatos (algunos de ellos tienen relación a estados de beodez), de ellos generalmente se cuenta que escucharon su grito, pocos lo vieron.

En ambos casos, como dice Arguedas, refiriéndose a los "condenados", el narrador de estas creencias, relata los sucesos sin poner en duda la verdad de cuanto se dice. Bajo la influencia de esta convicción el narrador cuenta estas historias con un horror muy templado por la finalidad estética y mágica de relatar toda la historia, tal estado de exigencia y trance da al narrador facultades interpretativas extraordinarias. Todo el auditorio queda imbuido de la materia sobrenatural del relato, llevando permanentemente en su alma una especie de temor, de sobre-cogimiento.

Para un gran sector el *qarqacha*, es una realidad que existe, es veraz, es efectiva y tiene una lógica propia.

En el relato sobre *qarqachas* hay parte de una verdad objetiva: que las llamas son sensuales, que el comportamiento sexual es muy parecido al humano, que escupen, que su olor es característico, que hay llamas lanudas, que sus ojos brillan de noche, que sus bufidos son característicos. A esto claro está, se agrega todo un conjunto de creencias e imaginaciones tanto andinas como hispánicas; sin embargo ambos tienen una verdad social implícita para el campesino, de ahí que logra transmitirse con mucha eficacia.

El relato es eficaz en la medida que el campesino actúa o deja de actuar guiado o conforme a los preceptos morales que transmite el relato. Pero:

"Para que el discurso sea eficaz, se necesita además que el símbolo, a la vez que funcione como categoría de pensamiento, sea identificado con la realidad: el (*qarqacha*), el Wamani, el nakaq, la uma, 'existen verdaderamente' en el espíritu de los narradores. El símbolo es eficaz porque se cree que es 'verdadero', y porque es socialmente necesario; para subsistir, la comunidad debe estar unida, y la creencia en el Wamani (y otros seres reales) contribuye mucho a esa cohesión" (Ansión, 1987: 210, 211).



## CONCLUSIONES

1. En el área andina y ayacuchana existe una coincidencia entre la prohibición sexual intrafamiliar y la regla de la alianza matrimonial. La prohibición de la relación sexual intrafamiliar implica necesariamente la proscripción a contraer matrimonio y viceversa.

Sin embargo, las interdicciones remarcan como un ideal la imposibilidad de las uniones matrimoniales incestuosas, pero la mayoría de las transgresiones se presentan en la esfera sexual.

2. No existe un patrón uniforme de prohibiciones en los Andes. Algunas proscripciones enfatizan la descendencia y otras el sistema de alianza. En algunas comunidades las interdicciones abarcan a un gran número de parientes y en otras son muy precisas y concretas. También hay diferentes tipos de prohibiciones: los que están proscritos totalmente, los vedados pero consentidos y hay "casos especiales" de alianzas con parientes. Así siendo el incesto un fenómeno universal en tanto regla social, su contenido, el tratamiento y las sanciones varían en las diferentes culturas.
3. Uno de los aspectos que no precisa la teoría antropológica es que es posible distinguir dos tipos de incesto: A) el incesto real, tangible, patente, empírico, y b) el incesto imaginario.

El primer tipo, a su vez podemos subdividirlo en ordinario y común que se da entre personas con un carácter profano como los que hemos estudiado en Quinua y el incesto ceremonial. Dentro del segundo tipo están los sueños incestuosos, los deseos incestuosos cotidianos y por alucinación mediante magia.

4. Generalmente en las comunidades andinas los ayuntamientos intrafamiliares se dan en forma seria y es de larga duración. Este sólo puede darse en un tipo de convivencia especial que no debe confundirse con el *uywanakuy* o *sirvinakuy*. Para esta convivencia especial no se hace necesario el *yaykupaku* o *warmiorqoy*: puede darse el enamoramiento y luego conviven de facto en forma ilegal y clandestina, regularmente no termina en el matrimonio.
5. La unión incestuosa prolongada genera un conflicto a nivel de la familia extensa y repercute en toda la comunidad por que rompe el equilibrio, el orden y la armonía social. La violación del tabú afecta, al igual que su sanción y castigo, a un conjunto vasto de relaciones sociales, lo que es diferente en la sociedad urbana.

Si en una comunidad se da con frecuencia las uniones incestuosas, esto sería una manifestación de anomia social.

6. En el área andina todo indica que existe un bajo índice de violaciones al tabú del incesto. Esto se debe, sin duda, a la relativa fortaleza de las normas y controles sociales. Por lo demás el quebrantamiento del tabú es considerado un pecado mortal gravísimo que ofende a Dios, lo que está muy puntualizado en la conciencia colectiva. Es complementario el temor que tienen los campesinos por las consecuencias desastrosas genéticas del incesto.
7. De las versiones orales recopiladas principalmente en Quinua, la mayoría se refieren a casos de "gran incesto". Sin embargo, éstos son los que se presentan con menor frecuencia. Esta aparente contradicción tendría una explicación: en la memoria colectiva del campesino queda impregnada y latente las transgresiones más graves que son acreedoras de las sanciones más fuertes. En los varones generalmente ocurre la violación del tabú entre los 40 a 50 años de edad y en las mujeres entre 14 y 20 años. Hay en los andes una vinculación estrecha entre incesto y adulterio. La transgresión se da en los distintos estados civiles, pero basta que uno de ellos sea casado para que a su vez constituya adulterio, lo cual difiere con lo que encontró Leach en Birmania.
8. Hay una asociación entre economía e incesto. Algunos hacendados ayacuchanos de la década del 60, contrajeron matrimonios incestuosos entre primos para así mantener la propiedad territorial. En algunos



lugares de la zona de emergencia y ante la consecuente migración compulsiva de los varones, las mujeres logran "agarrar" en especial a los primos que quedan, porque tienen necesidad de fuerza de trabajo. En la VEQ-05 hay un hecho de violación incestuosa con chantaje económico. En la VEQ-06 percibimos que se estimula una unión incestuosa para dar seguridad económica a su familia.

9. Se les atribuye a los transgresores del tabú una serie de rasgos psíquicos: cohibidos, aburridos, discutidores, transtornados, solitarios y remisos a cumplir los trabajos comunales.

En muchas versiones encontramos una asociación entre los infractores del tabú y los llamados brujos y hechiceros, lo que es posible también ver entre los Trobriand, pues un buen sector de éstos practican el ayuntamiento intrafamiliar. También hallamos una serie de mecanismos sociales para lograr evitar el incesto, así como formas de "legitimar" estas uniones vedadas. No hemos encontrado mecanismos para purificar al incestuoso o antídotos contra los castigos como los hallados por Evans-Pritchard entre los Nuer.

10. Los violadores del tabú del incesto en las comunidades andinas se hacen acreedores a un conjunto de sanciones: a) a las sanciones negativas difusas, y b) a las sanciones negativas organizadas.

De las primeras destaca el hecho de comparar al incestuoso con las llamas, vincularlos con los pastores de puna, y la creencia en la zoomorfización en este camélido conocido como *qarqacha*, que llega a constituir el principal castigo sobrenatural. Algunas de estas sanciones negativas difusas en los Andes tienen relación con las que encontramos entre los Nuer, Azande, Trobriand, para citar algunos.

De las segundas destaca el sometimiento a una expresión abierta de reprobación o desprecio en que hay una participación pública unánime, la exclusión de la participación plena de la vida social, la producción de dolor corporal y la expulsión de la comunidad (éstas últimas sanciones son transculturales). Es de advertir que la etnografía ha prestado poca atención a las sanciones y castigos por incesto.

11. La comunidad logra mediante las sanciones negativas difusas y organizadas un doble efecto interrelacionado: por un lado, esto es lo más importante, un efecto general dentro de la comunidad en que se dan las

sanciones que consiste en satisfacer la conciencia común, restaurar la euforia social, "remediar" la ofensa a los sentimientos colectivos. Por otro lado, un efecto de la sanción sobre la persona infractora que buscaría escarmentarla e impedir la repetición del acto culpable, lo que a su vez tiene un efecto social complementario.

12. De las indagaciones que hicimos se llega a la evidencia que la comparación del incestuoso con las llamas, su vinculación con los pastores de puna y la creencia en los *qarqachas* o "llamas demoniacas", tienen un origen explicable en términos estructurales (y ecológico-cultural) e históricos.

En el primer caso, encontramos la dualidad entre *sallqas* y *quechuas*. Hay una rivalidad y su ideologización entre ambos. Los inicios de la pugna es difícil de precisar, pero que en el caso de la región de Huamanga se habría acentuado por la implantación (luego de ser derrotados los Chancas) de mitimaes (sobre todo de orejones o Incas de privilegio) en las zonas quechuas, situación que remueve el viejo equilibrio étnico de la región donde anteriormente estuvieron fuertemente asentadas las etnias de altura originarias. Así, como producto de esta disturbación, iría ahondándose las diferencias y pugnas entre el área de mitimaes y las etnias de altura originarias. Esta oposición y pugna no anula la complementación, la supone.

En el segundo caso, aunque en relación al primero, percibimos un proceso de sincretismo y reinterpretación, a través del cual, los indígenas de la parte *quechua* habrían añadido a la llama un significado cristiano (llama como símbolo de pecado cristiano, de "condenado").

De ahí que el incestuoso toma la forma de llama como castigo sobrenatural, por que para la gente del valle los campesinos de altura son salvajes (*sallqas*), son incestuosos, son promiscuos y poseen llamas.

13. La zoomorfización o despersonalización como sanción sobrenatural es transcultural. La particularidad en el área andina es que ésta se presenta bajo la forma del camélido llama. Esta zoomorfización es posible porque las semejanzas y diferencias entre las especies animales se expresan en términos de amistad y conflicto, de solidaridad y de oposición; o dicho de otra manera, el universo de la vida animal es representado en forma de relaciones asociales, como los que prevalecen en la sociedad de los



hombres, siendo los animales las figuras de nuestras virtudes y nuestros defectos. Además los animales domésticos forman parte de la sociedad humana y las llamas vendrían a ser humanos metonímicos. Finalmente, los animales son endógenos.

14. La creencia en los *qarqachas* está asociada a la ligazón del campesino al sistema tradicional, al mayor peso religioso y al control social "cara a cara" y a un bajo nivel de desarrollo tecnológico.

En estos últimos años se habla menos de estos "condenados". Sin embargo, contrariamente se estaría incrementando las infracciones al tabú del incesto, entre otras causas por el debilitamiento de la estructura social; su condena y sanción en determinados casos y grados viene disminuyendo; la migración compulsiva en la zona de emergencia que origina la escasez de varones.

15. El *qarqacha*, como castigo sobrenatural, es un tipo de "condenado" intramundano que encubre el concepto de justicia indígena que se aplica siempre en este y no en otro mundo. A diferencia de los "condenados" extramundanos, los *qarqachas* tienen más características andinas; a pesar de ello, los antropólogos peruanos no le han prestado la debida atención.

Del conjunto de creencias animistas, la creencia en los *qarqachas* es la más generalizada tiene una gran difusión y una mayor vigencia funcional como forma de control social.

Esta creencia corresponde a no dudar a gran parte del área cultural de habla quechua. En él toma distintos nombres que son en la mayoría de los casos simples derivaciones, pero todos ellos simbolizan a la suciedad, a la enfermedad, al desorden, a la inversión y al sonido desproporcionado y estridente.

16. En la región de Ayacucho hay un conjunto de creencias y cuentos que tienen parentesco con el incesto. Son los casos del *uma*, La "Huída Mágica" (dentro de ella "Panipaula"), el *Tahua Nawi*, el *qalañuñu*, la leyenda del *turay turay* o *kakuy*. Pensamos que la creencia en los *qarqachas*, en Ayacucho, es una creencia integradora de todos ellos, en lo inherente al incesto, de ahí su importancia.

Esta creencia integradora, sólo puede ser comprendida como parte de la columna vertebral de mitos y creencias andinas, simbolizadas por el "Wamani", el "Inkarri", los "Gentiles", los "condenados", que unifican a un vasto universo de representaciones mentales y en torno a ellos gira gran parte del pensamiento andino. Todos ellos mantienen entre sí y con la creencia en los *qarqachas* una serie de relaciones simbólicas de equivalencia, oposición y complementación.

17. La creencia en los *qarqachas* fue posible estudiarla dividiéndola en cuatro episodios que abarcan un total de doce motivos. Los acontecimientos siguen la clásica distribución tripartita en su estructura y es lineal el funcionamiento del texto. En las VOQ alcanzan un índice más frecuente de apariciones los motivos 6-2-9-1 (en este orden), mientras que en las VEQ son los motivos 5-2-1-8-9. En estas últimas se manifiestan mayor número de motivos.

La creencia de los *qarqachas*, con el correr del tiempo, mantiene su estructura textual: la tendencia de las frecuencias de los motivos en las VOQ y las VEQ son similares (a excepción de los motivos 9 y 12), en sus tendencias creciente y decreciente aunque no guardan la misma proporcionalidad porcentual.

18. A pesar que la estructura textual es la misma en toda la región de habla quechua, hay algunas diferencias que percibimos en las distintas zonas. Por ejemplo, en Quinua la zoomorfización del incestuoso en llama se da en la mayoría de los casos registrados, mientras que a nivel del departamento de Ayacucho, Huancavelica y el Valle del Mantaro las transformaciones son más heterogéneas. La circunstancia en que aparecen los *qarqachas* ante los hombres o la ocasión en que éstos los ven vagar, tiene relación en Quinua con viajeros, arrieros y comerciantes nocturnos; en la ciudad de Ayacucho con beodos y noctámbulos y en el Valle del Mantaro con campesinos que van de madrugada a regar sus parcelas o a cosechar. Las "llamas demoníacas" en Quinua aparecen más sensuales que las de otros lugares. En Huancavelica, el Valle del Mantaro, Yauyos y Ancash, al parecer los *qarqachas* son inofensivos, por que no está presente el motivo 6, a diferencia del *qarqacha* ayacucho que en la mayoría de las versiones mata a la gente.

De otro lado notamos que hay variantes en los motivos 5, 6, 7 y 9 sobre todo en las versiones provenientes de las provincias sureñas de Ayacucho y del Valle del Mantaro.



- AYALA, Saturnino  
1986 "Gotas de la literatura oral de la provincia de Huanta", Ayacucho.
- AZOULAI, Martine  
1986 "Manuales de confesión americanos; prácticas y costumbres amorosas de los indígenas, siglos XVI-XVII", en cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina, N° 2, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.
- BELOTE, Jim; BELOTE, Linda  
1980 "Parentesco y limitaciones de obligaciones en Saraguro (Ecuador)", en "Parentesco y Matrimonio en los Andes" (1980), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- BENDEZU, Roger  
1983 "Puquio y la fiesta del agua", Colecciones "Arpa y Violín", 2da edición, Lima.
- BOLTON, Ralph; BOLTON, Charlene  
1975 "Conflictos en la familia andina", Centro de Estudios Andinos, Cusco.
- BOLTON, Ralph  
1980 "El proceso matrimonial Qolla", en "Parentesco y matrimonio en los Andes" (1980), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- BROWNRINGG, Leslie Ann  
1980 "Variaciones del parentesco Cañari" en "Parentesco y matrimonio en los Andes" (1980), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- BRUNELL, A.  
1986 "La enfermedad como seducción real o como sueño", en Antropológica N° 4, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
- BRUSH, Stephen  
1980 "Parentesco y agricultura en un pueblo peruano", en "Parentesco y matrimonio en los andes", Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

- BURCHARD, Roderick  
1980 "Exogamia como estrategia de acceso a recursos interzonales: un caso de los andes centrales del Perú", en "Parentesco y matrimonio en los andes" (1980), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- BURGA, Manuel  
1988 "Nacimiento de una utopía, muerte y resurrección de los incas", Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
- BUSTAMANTE, Manuel  
1967 "Apuntes para el Folklore peruano", Ayacucho.
- CACERES, Mariano  
1970 "Apuntes sobre el mundo sobrenatural de Llavini (Puno)", en Allpanchis, N° 2. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.
- CARDENAS, Víctor  
1970 "El Valle Chumbao", Tesis para optar el Grado de Bachiller en Antropología Social, Universidad de Huamanga, Ayacucho.
- CARO BAROJA  
s/f "De la superstición al ateísmo", Taurus.
- CARTER, W.E.  
1980 "El matrimonio de prueba en los andes", en "Parentesco y matrimonio en los andes" (1980), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- CAVERO, Luis E.  
1957 "Monografía de la provincia de Huanta" T.II Huancayo.
- CAVERO, Ranulfo  
1987 "*Qargachas* y *Waqras*: una forma de control social andino", artículo publicado en la revista Wamani N° 4 de la Sociedad Peruana de Antropología, filial Ayacucho.
- 1988 "De llamas benéficas a llamas demoníacas", Ponencia al X Congreso Nacional de Folklore, Ayacucho.



CAYON, Edgar  
1971 "El hombre y los animales en la cultura quechua", en Allpanchis N° 3. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

CIEZA DE LEON, Pedro  
1977 "El señorío de los Incas", Ed. Universo, Lima.

CIPOLLETTI, María Susana  
1980 "El regreso de los muertos en la concepción del hombre andino (Argentina)" Ponencia al III congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina.

CRAVERO, Juan  
1984 "Cristos del Ande", Ayacucho.

✓ CORDOVA, Isabel  
s/f "Seis casos de control social en la literatura oral del Valle del Mantaro", tesis para optar el Título de Antropólogo, Universidad Nacional del Centro, Huancayo.

CORONEL, José; MILLONES, Luis  
1981 "Tahua Nawi un caso de sanción ideológica del campesinado a los terratenientes (Huanta-Acobamba) Ayacucho-Huancavelica". Ponencia presentada al V Congreso del Hombre y la Cultura Andina, Huancayo.

CUENTAS, Manuel  
1982 "Estudio socio-económico del Grupo Campesino 'Espíritu Santo' Lote N° 1. Trabajo de Investigación para optar el título de Antropólogo, Universidad de Huamanga, Ayacucho.

CUSTRED, Glynn  
1977 "Las punas de los Andes Centrales", en "Pastores de puna..." (Compilador: Jorge Flores), Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

DE ACOSTA, José  
1588 "De procuranda Indorum Salute", España.

DEL AGUILA, Víctor  
1940. "Sol de Condorcunca", periódico "El Trabajo", Ayacucho.

DELGADO SUMAR, Hugo  
1986 "Religiosidad en Pacaicasa", en la revista "Wamani" N° 3, de la Sociedad Peruana de Antropología, filial Ayacucho.

DE MATTA, Juan  
1975 "Tradiciones de Huamanga", N° VIII. Ayacucho.

DURKHEIM, Emilio  
1967 "De la División del Trabajo Social", Buenos Aires.

DUVIOLS, Pierre  
1971 "La lutte contra les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de L'idolatrie" entre 1532 et 1660. Instituto francés de estudios andinos, Lima.

1973 "Huaris y Ilacuaces. Agricultores y pastores. Un dualismo de oposición y complementariedad" en Revista del Museo Nacional, T. XXXIX, Lima.

1986 "Cultura Andina y Represión - Procesos y Visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, siglo XVII". Centro de Estudios Rurales Andinos, Bartolomé de las Casas, Cusco.

EARLS, John  
1968 "Categorías estructurales en la Cultura Andina", tesis para optar el Grado de Bachiller en Ciencias Antropológicas, Universidad de Huamanga, Ayacucho.

ENGELS, Federico  
s/f "El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado", Ed. Progreso, Moscú, 4ta. ed. 1891.

ESPINOZA, Héctor  
1974 "Wamani Aysay entre los pastores de Soras Ayacucho". Ponencia al VII Congreso Nacional de Folklore, Cusco.

EVANS-PRITCHARD  
1956 "La Religión Nuer", España

1976 "Brujería, Magia y Oráculo entre los Azande", España.



- 1978 "La relación hombre-mujer entre los Azande España.
- 1982 "La Religión de los Nuer", 2da. edición, España.
- FLORES GALINDO, Alberto  
1987 "Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes", Lima.
- FLORES OCHOA, Jorge  
1977 "Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi", en "Pastores de puna..." (Compilador Jorge Flores). Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- FOX, Robin  
1980 "Sistemas de parentesco y matrimonio", Alianza Editorial, 3ra. edición, Madrid.
- FREUD, Segismundo  
1970 "Totem y Tabú", cuarta edición en "El libro de bolsillo", España.
- FUENZALIDA, Fernando  
1977 "El mundo de los Gentiles y las tres eras de la creación", en Revista de la Universidad Católica-Nueva Serie N° 2 Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- GALDO, Virgilio  
1987 "Huamanga: Economía y Sociedad (Siglos XVI-XVIII)", Trabajo de investigación (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología), Ayacucho.
- GALVEZ, Modesto  
1977 "El enfoque regional en las investigaciones sociales: el caso de Huamanga", en "Ideología" N° 5, Revista de Ciencias Sociales, Ayacucho.
- GARCIA MIRANDA, Julio  
1984 "La familia y el matrimonio en las comunidades de Chungui (La Mar)", tesis para optar el título de Antropólogo Social, Universidad de Huamanga, Ayacucho.
- GARCILASO DE LA VEGA  
1960 "Comentarios Reales de los Incas" (1609), Departamento de

Publicaciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, T. II, Lima.

- GEERTZ, Clifford  
1979 "Visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados", Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 1981 "Religión: Estudio Antropológico" Separata, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- GLUCKMAN, Max  
1983 "Política, Derecho y Ritual en la sociedad tribal", separata, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- GOLDMAN, Irving  
1968 "Los Cubeo indios del noroeste del Amazonas", Instituto Indigenista Interamericano, México.
- GONZALES, José Luis  
1987 "La Religión popular en el Perú. Informe y diagnóstico", Instituto de Pastoral Andina, Cusco.
- GOODE, William  
1984 "El control de la legitimidad", separata, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- GOW, David  
1974 "Taytacha Qoyllur Rit'i", en Allpanchis N° 7. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.
- GUAMAN POMA, Felipe  
1980 "El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno", siglo veintiuno XXI- Instituto de Estudios Peruanos, Lima, ed. en tres tomos.
- HERNANDEZ, Max; LEMLIJ, Moisés y otros  
1987 "Entre el mito y la historia, Psicoanálisis y pasado andino" ediciones Psicoanalíticas Imajo, Lima.
- HICKMAN, John; T. STUART, William  
1980 "Descendencia, alianza y mitades en Chucuito (Perú): un esquema



explicativo", en "parentesco y Matrimonio en los Andes (1980). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

HOPSKIN, Diane

1982 "Juego de enemigos", en Allpanchis N° 20. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

IBERICO MAS, Luis

1981 "El Folklore Mágico de Cajamarca", Universidad Nacional de Cajamarca, Ediciones del Centro de Investigaciones Folklóricas, 2da. edición.

INAMURA, Tetsuya

1988 "Relación estructural de pastores y agricultores en las fiestas religiosas de un distrito", en "Ilamichos y paqocheros" (Compilador Jorge Flores Ochoa), Centro de Estudios Andinos, Cusco.

ISBELL, Billie Jean

1980 "Estructura del parentesco y del matrimonio", en "Parentesco y Matrimonio en los Andes" (1980), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

JOLY, Luc

1988 "El signo y la forma de una geometría original", Universidad de Lima, Lima.

LAMBERT, Berndt

1980 "Bilateralidad en los Andes", en "Parentesco y Matrimonio en los Andes" (1980), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

LARA IRALA, Edilberto

1980 "Literatura oral de Ayacucho (contribución a su inventario)" T. II, inédito, Universidad de Huamanga, Ayacucho.

LA TORRE, de Ana

1985 "Experiencia y representaciones del mundo natural en una comunidad andina de Cajamarca", en Antropológica N° 3, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

LEACH, Edmundo

1976 "Sistemas políticos en la Alta Birmania (Estudio sobre la Estructura Social Kachin)". Ed. Anagrama, Barcelona.

LEVI-STRAUSS, Claude

1971 "El totemismo en la actualidad", 1ra. reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México.

1972 Mitológicas. "El origen de las maneras de mesa", 3ra. ed. Siglo XXI.

1984 "El pensamiento salvaje". Breviarios de Fondo de Cultura Económica, quinta reimpresión, México.

1985 "Las Estructuras elementales del Parentesco". Origen/Planeta T. I-II. Editorial Planeta de Agosine, Libro N° 18 y 19 de obras maestras del pensamiento contemporáneo, Barcelona. ✓

LIENHARDT, Godffrey

1971 "Antropología Social". Buenos Aires.

MALENGREAU, Jacques

1980 "Parientes, compadres y comuneros en Cusipata (Perú)" en "Parentesco y Matrimonio en los Andes" (1980), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

MALINOWSKI, Bronislao

1931 "La vida sexual en los salvajes del noroeste de la Melanesia", Ediciones Morata, 3ra. ed., España.

1971 "Magia, Ciencia y Religión", España.

1982 "Crimen y costumbre en la sociedad salvaje", Ariel, Barcelona.

MARZAL, Manuel

1977 "El servinakuy andino". En estudios sobre religión campesina. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.

1979 "Funciones religiosas del mito en el mundo andino cuzqueño" en Debates en Antropología N° 4, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.



1985 "El sincretismo iberoamericano". Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo, Editorial, Lima.

1988 "La Transformación religiosa peruana", Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2da. ed., Lima.

MATAYOSHI, Nicolás

1986 "Los Tesoros de Catalina Huanca", Huancayo.

MAURER, Eugenio

1983 "Los Tseltales ¿paganos o cristianos? su religión ¿sincretismo o síntesis?, México.

MAUSS, Marcel

1967 "Ensayo sobre los dones, razón y forma del cambio en las sociedades primitivas", publicado en Anée sociologique, Segunda Serie, 1923-1924, T. I.

MAYER, Enrique

1980 "Repensando más allá de la familia nuclear" en "Parentesco y Matrimonio en los andes" (1980), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

MEAD, Margaret

1961 "Sexo y temperamento", Paidós, Buenos Aires.

MICHAUD, Andrée

1970 "La Religiosidad en Qollana", en Allpanchis Nº 2, Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

MILLONES, Luis

1980 "La Religión Indígena en la Colonia", en "Historia del Perú", Ed. Juan Mejía Baca T.V., Lima.

MILLONES, Luis; GALDO, Virgilio y otros...

1981 "Seis relatos de amor: reflexiones en torno al romance en la sociedad indígena", Universidad de Huamanga, Ayacucho.

MITCHELL, William

1978 "La agricultura hidráulica en los andes: implicaciones evolutio-

narias", Separata de Historia y Cultura Nº 11, Revista del Museo Nacional de Historia, Lima.

MOROTE BEST, Efraín

1951-1952 "El degollador (nakaq)", en la revista Tradición Nº 11, Cusco.

1953 a "Qarqacha", en la separata de "Boletín Trimestral da Comissao Catarinense de Folklore", año IV, junio septiembre, Nº 15-16. Brasil.

1953 b "Cabezas Voladoras", en Perú Indígena, Vol. Nº 9 Instituto Indigenista Peruano, Lima.

1956 "Espíritu de montes", Revista Letras Nº 56 San Marcos.

1958 "La Huída Mágica. Estudio de un cuento popular del Perú". En "Micellaneas Paul Rivet", México.

1988 "Las Aldeas Sumergidas", Instituto Bartolomé de las Casas, Cusco.

MURRA, John

1970 "La función del tejido en varios contextos sociales en el estado Inca", en "100 años de Arqueología" (Compilador: Rogger Ravines), Lima.

1983 "La Organización económica del estado Inca" siglo veintiuno, 3ra. edición. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

NUÑEZ DEL PRADO, Oscar

1970 "El hombre y la familia: su matrimonio y organización político social en Quero", Separata, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

ORTIZ, Alejandro

1977 "Los zorros devoradores", revista de la Universidad Católica Nº 2.

1982 "Moya: espacio, tiempo y sexo en un pueblo andino" en Allpanchis Nº 20, Instituto de Pastoral Andina, Cusco.



- 1986 "Imperfecciones, demonios y héroes andinos" en Antropológica N° 4, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- OSSIO, Juan  
1973 "Ideología mesiánica del mundo andino" Antología, Lima
- 1980 a "La estructura social de las comunidades andinas", en "Historia del Perú", Editorial Juan Mejía Baca, T. III, Lima.
- 1980 b Comentario a la compilación hecha por Mayer-Bolton "Parentesco y Matrimonio en los andes" (1980), separata, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- OSSIO, Juan; MEDINA, Oswaldo  
1985 "Familia campesina y Economía de Mercados", Centro Regional de Estudios Socioeconómicos, Lima.
- PEASE, Franklin  
1982 "El pensamiento mítico", Mosca Azul Editores, Lima.
- PITT-RIVERS  
1982 "Antropología del honor", España.
- PLATT, Tristán  
1980 "Espejos, maíz: el concepto de yanantin entre los Macha de Bolivia", en "Parentesco y Matrimonio en los Andes" (1980), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- POZZI-SCOTT, Denise; CARDOZA, Carmen  
1986 "El consumo de camélidos entre el Formativo y Wari en Ayacucho", Universidad de Huamanga, Ayacucho.
- QUIJADA JARA, Sergio  
1985 "Estampas huancavelicanas", 2da. ed. corregida y aumentada, Lima.
- QUISPE MEJIA, Ulpiano  
1969 "La herranza en Choquehuarcaya y Huancasancos", Instituto Indigenista Peruano, Serie Monografías N° 20, Ministerio de Trabajo, Lima.

- RADCLIFFE-BROWN  
1974 "Estructuras y función en las sociedades primitivas", Península.
- RISCO, Vicente  
1985 "Satanás, historia del diablo", España.
- ROCA, Demetrio  
1979 "El 'hacendado condenado' las sanciones ideológicas de un pueblo" en "Crítica Andina", N° 4, Cusco.
- ROSTWOROWSKI, María  
1986 "Estructuras andinas del poder", Instituto de Estudios Peruanos, 2da. ed., Lima.
- SHERBONDY, Jeanette  
1982 "El regadío, los lagos y los mitos de origen", en Allpanchis N° 20. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.
- SILVA SANTISTEBAN, Fernando  
1980 "El pensamiento mágico-religioso en el Perú contemporáneo", en "Historia del Perú" Ed. Juan Mejía Baca, T. XII, Lima.
- SILVERBLATT, Irene  
1982 "Dioses y diablos: Idolatrías y Evangelización", en Allpanchis N° 19. Instituto de Pastoral Andina Cusco.
- SOLIER OCHOA, Ciro  
1982 "La Religión en la comunidad de Rancho" trabajo de investigación para optar el Grado de Bachiller en Antropología Social, Universidad de Huamanga Ayacucho.
- STEIN W., William  
1980 "Familia y desarrollo educacional en Vicos Perú" en "Parentesco y Matrimonio en los Andes" (1980), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- STERN, Steve  
1982 "El taki onqoy y la sociedad andina (Huamanga, siglo XVI)" en Allpanchis N° 19. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.



SZEMINSKI, Jan; ANSION, Juan  
1982 "Dioses y hombres de Huamanga", en Allpachis N° 19. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

TOMOEDA, Hiroyasu  
1988 "La llama es mi chacra": el mundo metafórico del pastor andino, en "Ilamichos y paqocheros" (Compilador Jorge Flores Ochoa), Centro de Estudios Andinos, Cusco.

TORD, Javier; LAZO, Carlos  
1980 "Economía y sociedad en el Perú Colonial" en "Historia del Perú", Ed. Juan Mejía Baca, T.V., Lima.

URBANO, Enrique  
1981 "Del sexo, incesto y los ancestros de Inkari, Mito, Utopía e historia en las sociedades andinas", en Allpachis N° 17/18. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

1985 "Experiencias pastorales andinas y prácticas etnográficas", en Allpachis N° 25. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

URRUTIA, Jaime  
1985 "Huamanga: Región e Historia 1536-1770", Universidad de Huamanga, Ayacucho.

VALCARCEL, Luis E.  
1978 "Historia del Perú Antiguo", Ed. Juan Mejía Baca. T. II, III, y IV, Lima.

1980 "La Religión Incaica", en "Historia del Perú". Ed. Juan Mejía Baca, T. III, Lima.

VALDERRAMA, Ricardo; ESCALANTE, Carmen  
1983 "Arrieros, traperos y llameros", en Allpachis N° 21. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

VALLE, Lionel  
1982 "El Discurso mítico en Santa Cruz Pachacuti Yamqui", en Allpachis N° 20. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

VARILLAS GALLARDO, Brígido  
1965 "Apuntes para el folklore de Yauyos".

VASQUEZ, HECTOR  
1986 "Del incesto en psicoanálisis y en antropología". Fondo de Cultura Económica, México.

VEGAS GARCIA, Irene  
1987 "Saqramanta/Narración oral recogida por Leo Casas en "Tierra Adentro" Año V, N° 4, Ediciones La Fragua, Lima.

VERGARA, Abilio  
1986 "Canciones folklórica -popular", Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga-Centro de Investigación de Folklore Ayacucho. Ayacucho.

VIZCARDI, Rodolfo  
1965 "Pacaicasa, una comunidad de hacienda" tesis para optar el Grado de Bachiller en Antropología Social, Universidad de Huamanga, Ayacucho.

WEBSTER, Steven  
1980 "Parentesco y afinidad en una comunidad indígena quechua", en "Parentesco y Matrimonio en los Andes" (1980), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

ZUIDEMA, R.T.; URTON, Gary  
1976 "La constelación de la llama en los Andes Peruanos", en Allpachis N° 9. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

#### DOCUMENTOS REVISADOS

- Anuario de estadísticas Vitales, 1981. CORFA.
- Anuario estadístico Corporación de Fomento y Desarrollo de Ayacucho, 1985.
- Expediente de titulación de la comunidad de Quinua.



Faint, illegible text on the left page, possibly bleed-through from the reverse side. The text is mirrored and difficult to decipher.

Right page is mostly blank with some faint, illegible markings and a small greenish stain near the bottom right corner.





**JUAN RANULFO CAVERO CARRASCO**  
(Ayacucho, 1952).

Antropólogo egresado de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Master en Antropología Social por la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Profesor Principal de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Ha desempeñado cargos en el Instituto de Investigaciones del Area Andina y en el Instituto de Educación de Adultos de la misma Facultad.

Sus investigaciones se han desarrollado en los temas agrarios, educativos y sobre ideología andina.

Ha publicado *¿Semifeudal y neocolonial o capitalista...? La polémica inconclusa* (1978), *Estructura económica transicional* (1980), *La otra cara de la moneda que algunos no quieren ver: a propósito de la semifeudalidad y la problemática agraria en el Perú* (1983), *Educación de Adultos y desarrollo rural: breve comentario sobre las limitaciones de la 'Investigación Participativa'* (1984), *Maíz, chicha y religiosidad andina* (1986), y *Qarqachas y waqras: una forma de control social andino* (1988).

---

Diseño Carátula: Felipe López  
Motivo: Llama, platería Inca  
agosto 1990

**Editorial**



**Wari**

**Armando Hinostroza Sulca**

Jorge Chávez 1059 - ☎ 249693 - Lima 5 - Perú