

Imaginarios y significados de las lagunas altoandinas en la cosmovisión quechua del centro-sur andino peruano

Imaginary and meanings of the high-Andean lakes in the Quechua worldview of the central-southern Peruvian Andes

Nestor TAIPE

(Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Perú)

nestor.taipe@unsch.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-8194-7946>

Hibela TAIPE

(Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Perú)

hibela.taipe.10@unsch.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-6948-9655>

Nolberto ROJAS

(Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Perú)

nolberto.rojas@unsch.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0003-0451-4511>

Mario MALDONADO

(Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Perú)

mario.maldonado@unsch.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0001-6323-1488>

RESUMEN: Este artículo analiza las narraciones orales quechuas del centro-sur andino peruano (Ayacucho, Huancavelica y Junín) para interpretar cómo las lagunas son concebidas como entidades animadas, generizadas y moralmente activas, configurando un paisaje relacional y ético que sustenta identidades colectivas y territorialidades. El estudio etnográfico-cualitativo se basa en 16 relatos míticos y registros de rituales obtenidos entre 2022-2024, analizados mediante una interpretación hermenéutico-ontológica y el contraste con fuentes históricas y etnográficas. Se concluye que las lagunas son *paqarinas* y hábitculos de *wamanis*, *amarus*, *waris* y sirenas, actuando como agentes morales, reguladoras del orden social, ecológico y

ABSTRACT: This article analyzes Quechua oral narratives from the south-central Peruvian Andes (Ayacucho, Huancavelica and Junin) to interpret how lagoons are conceived as animated, gendered, and morally active entities, shaping a relational and ethical landscape that sustains collective identities and territorialities. The ethnographic-qualitative study is based on 16 mythical stories and records of rituals collected between 2022–2024, analyzed through a hermeneutic-ontological interpretation and contrasted with historical and ethnographic sources. The study concludes that lagoons are *paqarinas* and dwelling places of *wamanis*, *amarus*, *waris*, and mermaids, acting as moral agents, regulators of social, ecological, and

cósmico, y nodos de territorios sagrados interconectados.

cosmic order, and as nodes of interconnected sacred territories.

PALABRAS CLAVE: Lagunas, Narraciones quechuas, Entidades míticas, Ontología andina, Paisaje relacional.

KEYWORDS: Lagoons, Quechua narratives, Mythical entities, Andean ontology, Relational landscape.

1. INTRODUCCIÓN

En los Andes peruanos, las lagunas altoandinas no son simples cuerpos de agua; son entidades vivas, generizadas, dotadas de voluntad y con capacidad de intervenir en el destino de los humanos. Hablan, enamoran, castigan, pactan, visitan a otras lagunas y regulan el equilibrio entre lo humano, lo natural y lo sagrado. A partir de esta concepción, esta investigación explora cómo, en la tradición oral quechua del centro-sur andino, las lagunas se constituyen como sujetos activos en la configuración del orden cósmico, social y territorial.

El referente empírico de este estudio son dieciséis relatos míticos y registros rituales recopilados entre 2022 y 2024 en comunidades quechuas de Ayacucho, Huancavelica y Junín. Los informantes —pastores conocedores de la tradición oral y del vínculo ritual con el paisaje— narran cómo estas aguas sagradas emergen como *paqarinas* (umbrales de origen y retorno), moradas de *wamanis*, *waris*, *amarus* y sirenas, y cómo, en tanto operadoras morales, sostienen un sistema de reciprocidad con los humanos y generan identidades colectivas al estar interconectadas. Desde esta comprensión del corpus, y a partir de un enfoque etnográfico-hermenéutico y una interpretación ontológica andina, estas narrativas no se analizan como simples representaciones simbólicas, sino como prácticas que constituyen realidades, donde las lagunas son sujetos co-constitutivos del mundo.

La relación entre los pueblos andinos y sus cuerpos de agua ha sido abordada desde distintas perspectivas —como la literatura, el folclore y la antropología—, aunque con una tendencia recurrente a subordinar las lagunas a otros elementos del paisaje sagrado. En contraste, las crónicas coloniales tempranas —como las de Albornoz (en Duviols, 1967), Arriaga (1621), Guaman Poma (1980) y ¿Tomas? (2008)— permiten rastrear su sacralidad prehispánica como *paqarinas* y moradas de huacas, lo que sugiere un rol central, y no secundario, en la cosmovisión andina.

En la segunda mitad del siglo xx, Arguedas e Izquierdo (2011) y Ramos (1992) registraron narrativas en Huanta, Cañete, Canta, Cajamarca y Huancavelica, vinculando a las lagunas con *amarus* y sirenas, mientras que Ramos la relacionó con *wamanis* y la fertilidad ganadera. Sin embargo, sus objetivos se limitaron al registro de las tradiciones orales, sin profundizar en su análisis e interpretación.

Más recientemente, Maldonado (2020), Arroyo (2024) y Taipe (2024) han estudiado la agencia ritual de los *wamanis*, aunque concentrándose en las montañas y los nevados. Taipe, en coincidencia con Ramos, destaca que las lagunas son también hábitculos de los *wamanis*. En otro trabajo, Taipe (2018) documenta que, en Tayacaja, las lagunas son generizadas y mantienen relaciones de reciprocidad y castigo con los humanos.

Asimismo, la etnografía contemporánea ha descrito a las lagunas como *paqarinas* de héroes culturales. Navarro (1983) señaló que de Choclococha emergieron los civilizadores míticos del centro-sur andino —*Apus Atuq*, *Waman* y *Usqu* (Héroes Zorro,

Halcón y Puma)—; mientras que Vivanco (2014) documentó que de la laguna Yawriwiri surgieron cuatro hermanos Mayo (*Sahua, Huaylla, Huacca y Anta*), fundadores del pueblo de Andamarca (Lucanas). Luis y Mateo Millones (2013) destacan que bajo las aguas hay ancestros petrificados, dioses derrotados —como Huallallo Carhuincho en Mullucocha— y seres sobrenaturales.

Este trabajo se distancia de enfoques que han tratado a las lagunas de manera fragmentaria o subordinada, para considerarlas agentes activos en la configuración del orden cósmico y social andino. No se analiza solo lo que los mitos dicen sobre ellas, sino cómo las lagunas, en tanto sujetos vivos, éticos y relacionales, actúan como co-constitutivas del mundo andino. Se incorporan dimensiones poco exploradas, como el género, la interconectividad territorial y la función moral reguladora, que muestran cómo las lagunas configuran un paisaje relacional y ético que sostiene identidades colectivas y territorialidades específicas. De este modo, el estudio actualiza el conocimiento sobre la cosmovisión andina y trasciende la dicotomía occidental naturaleza/cultura, al afirmar una ontología relacional en la que el agua no solo fluye, sino que se vincula.

A partir de lo expuesto, las preguntas que guían la investigación son: 1) ¿Cómo se representan las lagunas en la tradición oral quechua del centro-sur andino del Perú y qué revelan dichas representaciones sobre su condición de seres animados, dotados de agencia, género, dimensión espiritual y capacidad de acción moral? y 2) ¿Cómo, dentro de un orden cosmológico en el que el paisaje se constituye como un sistema interrelacionado de entidades vivas, estas representaciones sostienen identidades colectivas y formas específicas de territorialidad?

En coherencia con estas preguntas, el objetivo no es solo describir «cómo se representan» las lagunas, sino interpretar cómo estas narrativas construyen y sostienen una cosmología relacional en la que ellas actúan como agentes morales que regulan, equilibran y co-constituyen el tejido social, ecológico y simbólico de las comunidades andinas. El estudio indaga así en la función ontológica de las lagunas, mostrando cómo, a través del mito y el ritual, se constituyen como sujetos vivos que enseñan, corrigen, fundan y territorializan. De este modo, la investigación contribuye a los debates sobre ontologías relacionales y antropología del paisaje en los Andes.

2. MATERIAL Y MÉTODOS

Este estudio adopta un enfoque cualitativo-interpretativo de carácter etnográfico, basado en la antropología andina crítica y la hermenéutica cultural, orientado al análisis de narraciones orales quechuas sobre lagunas altoandinas en comunidades ubicadas en Huamanga y Huanta (en Ayacucho), Tayacaja y Huancavelica (en Huancavelica), y Jauja y Chupaca (en Junín).

En coherencia con este enfoque, la investigación se estructura a partir de un diseño comparativo de casos múltiples que articula el análisis de comunidades quechuas situadas en las provincias señaladas, donde persisten la transmisión oral y las prácticas rituales vinculadas al paisaje sagrado. Este diseño posibilita contrastar narrativas y rituales entre distintos contextos provinciales y regionales, identificando continuidades, variaciones locales y configuraciones territoriales específicas. Sobre esta base, el corpus empírico está conformado por dieciséis relatos míticos (R1–R16) y registros etnográficos de rituales, recopilados entre 2022 y 2024 mediante entrevistas, observación participante y caminatas guiadas con informantes clave, principalmente pastores reconocidos por su dominio de la tradición oral.

El análisis se estructuró en dos niveles complementarios. En un primer nivel, se aplicó un enfoque temático inductivo-deductivo que consistió en la codificación sistemática de los relatos a partir de un examen comparativo de motivos narrativos, atributos asignados a las lagunas y formas de interacción humano-no-humano. Sobre la base de este procedimiento, se identificaron categorías analíticas como personificación, agencia moral, género, reciprocidad, interconectividad cósmica y parentesco entre lagunas, las cuales se articularon con categorías andinas recurrentes en el discurso nativo, tales como *paqarina*, *yanantin*, *kawsay*, *uku/hanan/hawa pacha*, *wamani*, *wari* y *amaru*. Este nivel permitió reconocer patrones simbólicos y estructuras culturales recurrentes en los relatos estudiados.

En un segundo nivel, se realizó una interpretación hermenéutica-ontológica orientada a reconstruir los mundos que constituyen las narrativas. Desde esta perspectiva, las lagunas no son escenarios naturales pasivos, sino sujetos vivos, éticos y relacionales que regulan el orden social, ecológico y simbólico. Asimismo, su agencia, inscrita en una cosmología animista que desafía la dicotomía naturaleza/cultura, las sitúa como actores morales que, en determinados contextos mediante formas de violencia simbólica, median las tensiones entre lo humano, lo natural y lo sagrado en el territorio.

El trabajo de campo se realizó bajo protocolos éticos de consentimiento informado oral, resguardo de la identidad de los informantes (citados por iniciales) y respeto a los saberes locales. Los hallazgos se contrastaron con fuentes coloniales (Albornoz, Guaman Poma, Acosta, Arriaga, Calancha y Torres) y estudios etnográficos (Arguedas e Izquierdo, Ramos, Arroyo, Taipe, Vivanco, Millones y Tomoeda), con el fin de rastrear continuidades y resignificaciones históricas en la cosmovisión andina.

3. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

3.1. Las lagunas como lugares de origen y retorno

Paqarina (*paqari*: «nacer, amanecer») designa un lugar de origen, entendido no solo como espacio geográfico, sino también como ente sagrado, portador de fuerza vital (*kawsay*) y vinculado con los mitos de creación y la identidad colectiva.

En las crónicas coloniales, la *paqarina* es descrita como lugar de génesis simbólica y espiritual, asociado con el nacimiento de héroes culturales, *ayllus* (linajes), etnias y ganado nativo. Cristóbal de Albornoz, aproximadamente entre 1581 y 1587, anotó que las «pacariscas» eran un género de huacas o seres sagrados «que quiere decir creadoras de sus naturalezas» (en Duviols, 1967: 20). Estas podían ser los mares, lagos, lagunas, ríos, manantiales, cerros, quebradas, cuevas, cráteres, escarpas y rocas, así como seres vivos: aves, serpientes, árboles y hierbas (Acosta, 1590; Anónimo, 1879; Arriaga, 1621; Duviols, 1967; Guaman Poma, 1980; Molina, 1943; ¿Tomas?, 2008).

En el contexto del trabajo de campo, llevado a cabo con pastores de Ccoñani y Andabamba, en Paccha (Vinchos-Huamanga), se registraron dos relatos míticos que narran lo siguiente:

R1: En tiempos antiguos, de la laguna Chocñacocha [en Ccasacorral, Vinchos-Huamanga] salió una muchacha llamada Andrea Chocñacocha. Ella emergió con algunos animales domésticos y formó pareja con un hombre. Los pobladores pasaban su vida apacentando a estos animales en los cerros. Un día, la pareja golpeó a Andrea. Por este maltrato, la mujer y sus animales (llamas, alpacas, ovejas y vacas) regresaron y se

sumergieron en la laguna. Los hombres lograron retener algunos animales y, con ese ganado, subsisten hasta hoy. Para evitar que el escaso ganado retenido se extinga, cada febrero o agosto realizan *pagapus* [ofrendas y sacrificios] a Chocñacocha. Asimismo, crían a los animales con cariño y sin maltratarlos. (CLH, comunicación personal, noviembre de 2022)

R2: Dos hermanos jóvenes y huérfanos vivían cazando vicuñas en las cercanías de Chocñacocha. Una tarde, al regresar de la caza, encontraron la comida servida. Decidieron descubrir quién la preparaba: era una mujer joven con rebozo verde llamada Andrea. Ella se casó con el mayor y mandó construir seis corrales donde hizo aparecer alpacas, llamas, vacas y ovejas. Los hombres se volvieron ricos y prepotentes. Un día, el esposo pateó al perro de la mujer y, al reclamar, el hombre golpeó a Andrea, quien, resentida, llamó a sus animales y, juntos, ingresaron a las aguas de Chocñacocha. Los hombres intentaron enlazar algún animal, pero al no lograrlo, lloraron intensamente a orillas de la laguna y quedaron petrificados (EHC, comunicación personal, noviembre de 2022).

Ambos relatos confirman la condición de *paqarina* de la laguna de Chocñacocha, de cuyas aguas emergen una heroína cultural (Andrea) y animales domésticos —llamas, alpacas, ovejas y vacas—, junto con el perro, ligado al pastoreo. En los mitos, la alpaca es llamada *choclo*, la llama *llamka*, la oveja *casti* y la vaca *navia*. Cada denominación alude a su origen: *choclo* por Choclococha, *llamka* por su labor, *casti* por Castilla y *navia* por haber llegado navegando. Así, los relatos no solo explican la emergencia de animales en Chocñacocha, sino también el nexo simbólico entre esta laguna y Choclococha.

En la misma línea, Navarro (1983) registró un mito sobre tres héroes culturales: *Apus Atuq* (cánido), *Waman* (halcón) y *Usqu* (puma), quienes emergieron de Choclococha. El primero civilizó a los hombres del valle Huanca, en Junín; el segundo, a los de Huancavelica y Ayacucho; y el tercero, a los de Andahuaylas. Como ya se adelantó, por su parte, Vivanco (2014) anotó que de la laguna de Yawriwiri surgieron los hermanos Mayo —*Sahua*, *Huaylla*, *Huacca* y *Anta*— para fundar Andamarca, en Lucanas.

En el Chinchaysuyo prehispánico destacaron tres lagos sagrados vinculados al origen de humanos y camélidos: Chinchaycocha, en la meseta de Bombón, Choclococha y Urcococha, en Huancavelica. Guaman Poma (1980) refiere que Anco Uallo Changa y su pueblo surgieron de las aguas de Choclococha, mientras que Cristóbal de Albornoz (en Duviols, 1967) registró que la misma laguna era la *pacarisca* (*paqarina*) de los angaraes y soras. Por su parte, Arriaga observó:

[...] que en muchas partes con achaque de la fiesta del Corpus, hazen la fiesta de Oncoymita [...]. Y en la Provincia de Chinchacocha, quando se visitó, se averiguó, que llevaban en la procession del Corpus dos corderos de la tierra vivos cada uno en sus andas, por via de fiesta y de danza, y se supo, que realmente eran ofrendas, y sacrificios ofrecidos a dos lagunas, que son Urcococha, y Choclococha, de adonde dicen, que salieron, y tuvieron origen las Llamas (1621: 45).

Así como existen lagunas-*paqarinas* de gran dimensión, también las hay de menor tamaño, como Pacococha, en Castrovirreyna, o Chocñacocha, en Vinchos–Huamanga, concebidas todas como umbrales de vida. Por el contrario, en diversas tradiciones del sur andino se sostiene que, cuando los camélidos son maltratados por los humanos, regresan a su lugar de origen a través de los manantiales (Flores, 1976) o por las mismas lagunas (Ramos, 1992; Rozas, 2022). Tal creencia se refleja en Chocñacocha, donde la heroína

Andrea, junto con sus animales, incluido el perro, retorna a las aguas de las que había emergido.

El episodio del retorno en los relatos de Andrea (R1-R2), así como la petrificación de los hombres en R2, simbolizan la ruptura de la reciprocidad entre los humanos y sus benefactores espirituales, proveedores de sustento (*kawsay*). Al retener solo parte del ganado, los hombres asumieron el deber de criarlo con afecto (R1). Desde entonces, en febrero y agosto, realizan *pagapus* a los seres tutelares que habitan lagunas y montañas, como medio de restablecer el equilibrio perdido. De este modo, el mito cumple su rol arquetípico al explicar el origen de los rituales destinados a preservar la relación recíproca con las entidades sagradas. El doble movimiento de emergencia y retorno revela a la laguna como umbral de vida y entidad viva y ética, dotada de capacidad de regular el comportamiento humano.

En síntesis, se destaca la centralidad cultural de las lagunas en la cosmovisión andina, tanto en tiempos prehispánicos como en la actualidad. Son concebidas como lugares sagrados de origen, de donde emergieron humanos, animales domésticos y héroes culturales, pero también como escenarios de sanción frente a la transgresión. Este carácter sagrado se vincula con los rituales propiciatorios de la ganadería altoandina, donde mito, origen y práctica ritual convergen en una misma configuración simbólica.

3.2. Las lagunas como habitáculos de entidades míticas

La condición de las lagunas no se limita a su papel de *paqarinas* vinculadas al origen y al retorno. En la cosmovisión andina, su fuerza radica también en ser concebidas como seres vivos y éticos, además de moradas de *wamanis*, *waris*, *amarus* y sirenas, que les confieren agencia, poder y sacralidad.

El *wamani* es una entidad mítica de origen prehispánico y aún vigente. Aunque la etnografía lo describe principalmente como habitante de montañas y nevados prominentes, también se le ubica en montañas menores, lomas, laderas y quebradas. Puede adoptar figuras humanas —como Santiago Mataindios, *mistis* (blancos), indígenas llameros, niños, mujeres o ancianos—, así como manifestarse en elementos naturales, entre ellos montañas y aves (halcón, cernícalo o cóndor). Su rol es la protección del pueblo, de grupos e individuos; es considerado dueño de la fauna doméstica y silvestre, y garante del equilibrio ecológico de su entorno. También guía en la ubicación del ganado y objetos perdidos o robados. Asimismo, articula las identidades locales, regionales y étnicas, y en los relatos metaforiza los conflictos interétnicos, reflejando las rivalidades o solidaridades entre los pueblos (Arroyo, 2024; Maldonado, 2020; Taipe, 2024).

Las lagunas también son moradas de los *wamanis*. Entre los quechuas del norte de Tayacaja se registra un relato (R3) que narra cómo el *wamani* se presentaba como hombre en las cordilleras de Cedropampa, en Salcabamba, y enamoraba a una pastora, entregándole un anillo de oro:

Cierta vez, cuando la pastora estuvo al borde de la laguna Misacocha, la neblina la cubrió y apareció un camino empedrado. Al descender al interior de las aguas, apareció un bello pueblo, donde los habitantes eran «gringos» (blancos): eran los *wamanis*. Estuvo un mes y cuando pidió salir al exterior, le regalaron ropas bonitas, anillos, aretes y collares de oro, y pidieron que no contara nada a nadie. Tras visitar a su familia, decidió retornar, pero fue seguida por sus parientes, quienes no le permitieron continuar. Ella murió; en seguida, todos los animales de la familia de la mujer empezaron a morir hasta acabarse (CQ, comunicación personal, marzo de 2023).

En la misma línea, Ramos registró en Vilca (Huancavelica) otro relato (R4), donde se narra que, en las cercanías de la laguna Yanacocha, dos jóvenes hicieron pareja con dos muchachas, a partir de lo cual su ganadería incrementó. Sin embargo, al realizar algunas tareas, uno de los hombres dio un puntapié a una de las mujeres; por esta razón, resentidas, corrieron y se introdujeron en la laguna, seguidas de las llamas, alpacas y ovejas. Seguidamente, «los mozos aparecieron muy pobres, sin un animal, por haber golpeado a las hijas del señor *Wamani*» (1992: 129).

De la misma manera, los manuscritos de Huarochirí cuentan que, en tiempos antiguos, había un huaca (ser sagrado) en la laguna de Yansa llamado Collquiri que, con ayuda de Cuniraya, tomó por mujer a Capyana. Después la condujo a su tierra, Yansacocha (laguna de Yansa), donde ella se convirtió en una *huillca* (ser sagrado de menor jerarquía). El relato señala que Collquiri se transformó primero en el ave «carcallo» y luego en un joven hermoso (Ávila, 2013; Taylor, 2011), lo cual resulta significativo si se considera que, en la etnografía contemporánea, los *wamanis* siguen siendo representados como aves.

Los relatos de Tayacaja, Vilca y Huarochirí describen a los *wamanis* habitando lagunas altoandinas y emergiendo como hombres para buscar pareja, otorgar riquezas y bienestar, pero también para imponer sanciones cuando se quebranta un tabú. Así, las lagunas funcionan como portales hacia otros mundos y territorios sagrados, donde la agencia del *wamani* ordena la vida social, económica y simbólica, reforzando la coexistencia frágil entre lo humano y lo sobrenatural. En la mitología de Huarochirí, la figura de Collquiri como ave mantiene plena vigencia en la actualidad y expresa un principio ético de reciprocidad: a cambio de la mujer tomada, provee agua a los pueblos de la parentela femenina.

El *Wari* es otra entidad mítica representada de manera polimórfica: hombre rubio con cuerpo de vicuña, camélido, muca, armadillo, ave, felino o serpiente. Se asocia a espacios como llanuras, ciudadelas arqueológicas y templos preincaicos, *paqarinas* y topónimos, así como a tiempos primitivos vinculados con las heladas, los gigantes y el *wari taki* (danza inca primigenia). Asimismo, *Wari* significa también el Sol como dios agrícola y de las fuerzas, y se le reconoce como héroe cultural ligado a la agricultura. No obstante, en su faceta maléfica, es un espíritu que habita lagunas, manantiales, ríos, cuevas, rocas y árboles viejos.

Entre estas disímiles acepciones, resulta central para este estudio la concepción de las lagunas como morada de los *waris*. Un ejemplo registrado en el norte de Tayacaja (R5) narra que:

Antes de la construcción de la carretera, tres personas viajaron a pie con una mula desde La Loma hasta Huancayo, en un trayecto de dos días para acudir a la feria dominical. En el camino atravesaron la hacienda Wari, donde el hacendado cobraba peaje. Pasaron sin problemas por la laguna Waricocha, pero al llegar a la laguna Waqracocha vieron surgir de Waricocha un gran bulto negro que se dirigió hacia Waqracocha. De esta emergió un rayo de luz y aparecieron varios *waris* con rasgos de *mistis* [blancos] que caminaban sobre las aguas. Asustados, los viajeros huyeron cuesta arriba, pues se dice que las lagunas caminan y, si alcanzan a las personas, pueden devorarlas (LR, comunicación personal, junio de 2024).

Aunque las crónicas coloniales no registraron información semejante, la etnografía contemporánea aporta testimonios que revelan esta dimensión mítica. Así, en 1916, un

curandero que residía cerca de la laguna Wari-Inka, en Huancabamba (Piura), informó a J. C. Tello: «Wari es un monstruo invocado en la laguna o adoratorio, por el brujo o curandero intoxicado por alcohol, wilca, chamico o tabaco, que se le presenta en forma de un gato de cuyos ojos y pelos se desprenden ráfagas de fuego» (1923: 187). Este registro evidencia la persistencia de la representación del *wari* como entidad vinculada a espacios acuáticos y experiencias rituales.

La interpretación de Pierre Duviols (2016) contribuye a comprender que las huacas no se reducen al objeto material, sino que adquieren sacralidad en tanto receptáculos de seres sagrados o entidades míticas. Así, el *wari* que habita la laguna o el *mallki* en los monolitos huancas ilustran cómo lo material se convierte en soporte de lo sobrenatural.

El *amaru* es una entidad mítica prehispánica, compleja y ambivalente, vigente en la cosmovisión andina contemporánea. Se le concibe como una gran serpiente sagrada, a veces alada y de escamas plateadas u oscuras, aunque en ciertos contextos adopta la forma de un toro. En la mitología huanca, se le considera hijo del *tulumanya* (arco iris) (Arguedas e Izquierdo, 2011; Villanes, 2017).

Por su carácter dual, el *amaru* puede ser destructor al descender como rayo, granizo o aluvión que devasta cultivos y castiga la ruptura de los lazos de reciprocidad, pero también es protector y generador de vida, al garantizar el agua de los deshielos, la fertilidad de los campos y la abundancia agrícola. Como símbolo, condensa fuerzas telúricas, acuáticas y uránicas: la cordillera, el agua en sus diversas formas, la fertilidad y el semen germinal, así como la cólera solar que provoca sequías y tormentas.

Desde la época colonial, el *amaru* fue reconocido como entidad sagrada. Guaman Poma (1980) lo vincula al linaje de Manco Cápac como hijo de los «amaros y serpientes». Ávila (2013) resalta su relación con el agua, la agricultura y la fertilidad. Santacruz Pachacuti (1879) lo representa, sin nombrarlo, como arco iris-serpiente asociado a *Illapa* y *Chuqui Illa* (Rayo y Trueno), mediador entre cielo y tierra y esencial en la circulación de aguas y la renovación de la fertilidad.

En la tradición oral contemporánea, el *amaru* sigue apareciendo como serpiente, aunque en tiempos recientes también adopta la forma de toro. Esta representación adquiere relevancia en la cordillera de Rasuwilka (Huanta, Ayacucho), donde se ubica un complejo lacustre conformado por siete lagunas. Una de ellas es Yanacocha (4203 m s. n. m.). En este contexto, un pastor de Corpacancha-Huanta relató (R6):

En esta laguna vive un toro que, en sus profundidades, está sujeto por una cadena. Escuché de mis padres que, hace mucho tiempo, el toro superó la resistencia de la anciana que lo cuida y salió a la superficie. En ese momento, la laguna enfureció y sus aguas inundaron a los poblados de la zona baja. Los hombres de Corpacancha la enlazaron y obligaron a sumergirse nuevamente en las aguas de Yanacocha (CQ, comunicación personal, junio de 2024).

Este relato muestra la persistencia de una cosmovisión en la que los cuerpos de agua son entidades vivas habitadas por seres poderosos capaces de provocar desastres naturales. Concepciones semejantes aparecen en otros registros etnográficos documentados por Arguedas e Izquierdo (2011): en Rasuwilka, el toro es custodiado por una anciana; en Yanacocha, es retenido por una sirena; en Querobamba (Sucre), el *amaru* de Amarucocha es visto como causante de la escasez de agua; y en Cantamarca (Canta), durante las noches de luna llena, emerge un *amaru* en forma de toro plateado que, al convertirse en pequeñas piedras, es recogido por los pastores para multiplicar su ganado.

Otra tradición sostiene que, antiguamente, el valle del Mantaro estuvo cubierto por un gran lago, en cuyo centro se alzaba una *wanka* (piedra), morada de un *amaru* descrito como un monstruo plateado con cabeza de llama, alas pequeñas, cuerpo de batracio y cola de serpiente. Para aliviar su soledad, el *tulunmaya* (arco iris) engendró un segundo *amaru* de color oscuro. Ambos, derrotados por el Viento y el Rayo, se transformaron en la cordillera oriental —donde se ubica el nevado Waytapallana— y en la cordillera occidental con tierras fértiles (Villanes, 2017).

En resumen, el *amaru*, como serpiente, toro o arco iris, encarna una estructura simbólica del pensamiento andino: la interconexión entre los mundos (*hanan pacha*, alto; *hawa pacha*, superficie; y *uku pacha*, interior) y entre las fuerzas naturales y la vida comunitaria. Esta entidad mítica constituye un principio ordenador del cosmos, regulador del flujo del agua, la fertilidad de la tierra y el equilibrio de las relaciones entre humanos y entidades tutelares. Su persistencia revela tanto su raigambre cultural como su capacidad de adaptación sin perder su función sagrada. De este modo, el *amaru* expresa una lógica de interconexión que sigue estructurando la relación entre humanos, naturaleza y lo sagrado en el mundo andino.

La sirena, de origen occidental, fue reapropiada y andinizada durante la colonia, integrándose al imaginario andino y amazónico como fuerza sobrenatural asociada al agua y a los espacios liminales entre el *uku* y *hawa pacha*. Más que un vestigio colonial, constituye una entidad dinámica que articula cosmovisiones prehispánicas, simbolismos coloniales y prácticas contemporáneas. Encarna el poder del agua, la ambivalencia de lo sagrado, el peligro de la seducción y la posibilidad del don. En suma, constituye un símbolo de hibridación cultural que perdura en el canto, la narración oral, el arte y la espiritualidad andina.

Desde su arribo a los Andes, las sirenas habitaron lagunas, manantiales, ríos y cataratas, concebidos como territorios acuáticos sagrados. En los pueblos vecinos a estos espacios surgieron tradiciones orales que las presentan como guardianas del agua y seres dotados de poder sobrenatural. Esta asociación no quedó solo en el plano narrativo, sino que, en algunos casos, se materializó en esculturas emplazadas en los bordes de las lagunas o en las piletas de plazas públicas, como ocurre en Pacucha (Andahuaylas), Paca y Ñahuin Puquio (Valle del Mantaro). De manera aún más recurrente, estas representaciones aparecen en ríos y cascadas interandinas.

Así como en la laguna de Purhuay (Huari, Áncash) la sirena es considerada dueña del agua, en Huanta (Arguedas e Izquierdo, 2011) otra sirena mantiene al *amaru* en forma de toro, cuya fuga podría desbordar las aguas y arrasarse a los pueblos de la parte baja. De manera semejante, un relato señala que una sirena impide que esta fiera mítica consuma las aguas del río Cachi.

En nuestro registro R6, sin embargo, la sirena mencionada por Arguedas e Izquierdo aparece transformada solo en una anciana, sin referencia a la figura acuática. Otros testimonios señalan que las sirenas causan enfermedades o, mediante la seducción, arrastran a sus víctimas hacia las profundidades, de donde solo logran salir con la intervención ritual correspondiente.

En la mayoría de los registros etnográficos, la sirena aparece como mujer blanca; no obstante, en las pinturas actuales de Sarhua (Ayacucho) ha sido reinterpretada como mujer indígena con sombrero y vestimenta local, conservando las extremidades pisciformes. Esta transformación visual expresa un proceso de apropiación y resignificación de un motivo mítico de origen colonial.

La asociación de las sirenas con la música también se registra en el área centro-sur andina del Perú. Millones y Tomoeda (2004) relatan que, en la laguna Platococha (Sarhua), los músicos depositan guitarras, arpas y quenás junto con ofrendas para fortalecer su sonido. De manera semejante, hemos constatado que los danzantes de tijeras dejan sus instrumentos cerca de las moradas de las sirenas para intensificar su timbre. En Luricocha (Huanta) se cree que, tras una ofrenda, las jóvenes reciben de las sirenas la enseñanza del *harawi* (canto ritual). No obstante, la dulzura de su canto también constituye una tentación peligrosa para los varones, quienes pueden ser seducidos y finalmente arrastrados por estas entidades.

En los relatos contemporáneos, las sirenas aparecen vinculadas al agua, la música, el arte, la enfermedad y la seducción, lo que evidencia su vigencia en el imaginario andino. Estas representaciones deben comprenderse también en el marco de los procesos de resignificación colonial, cuando los relatos indígenas se entrelazaron con referentes europeos y con el discurso evangelizador de la Iglesia católica.

En la colonia temprana se registraron las primeras transformaciones de estas figuras en sirenas dentro del imaginario andino. Bertonio (1612) mencionó dos especies de peces, Quesi Chaula y Quesintuu, añadiendo que Quesintuu y Vmantuu eran dos hermanas con las que pecó Tunupa, dios aymara del cielo, el fuego y el rayo, castigado luego al ser arrastrado por el lago hasta el río Desaguadero.

En 1615, Guaman Poma (1980) representó sirenas en sus dibujos: mujeres en el río Huatanay (Cusco) y una mujer-pep en su mapamundi, evidenciando la influencia occidental y la transformación de lo sobrenatural indígena.

En 1638, Calancha y Torres (1972) describieron el culto al ídolo Copacabana, figura pétreo con cuerpo de pep venerada como dios de la laguna y señor de los peces. Poco después, Ramos Gavilán (1621) documentó la sustitución de este culto por el de la Virgen de la Candelaria, en el marco de un proceso ideológico que demonizó a Copacabana como «sirena-pep» para afirmar la victoria cristiana sobre lo pagano.

En este marco simbólico, Quesintuu y Vmantuu se transformaron en sirenas coloniales, fusionándose con imágenes europeas y el discurso moralizante de la Iglesia católica. Su recorrido —de personajes míticos a criaturas híbridas, luego demonizadas y finalmente incorporadas en la cultura popular— refleja procesos de apropiación, resistencia y reconfiguración cultural en los Andes.

En suma, la sirena traza un itinerario simbólico diacrónico: desde mitos andinos como Quesintuu, Vmantuu o Copacabana, entrelazados con sirenas y demonios europeos, hasta su consolidación como figura vigente en el imaginario andino. Su plasticidad le permitió desempeñarse como guardiana de lagunas, maestra de músicos, agente de enfermedad, tentadora peligrosa y motivo de poesías, esculturas y pinturas. Más allá de estas formas, conserva su carácter liminal y ambivalente: mediadora entre mundos, entre lo sagrado y lo profano. Lejos de ser un vestigio colonial, se erige como un símbolo activo de resistencia y resignificación cultural, mediante la cual los sentidos coloniales son reapropiados y reinscritos en lógicas andinas.

3.3. *Las lagunas como agencias vivas, generizadas y operadoras morales*

En el área estudiada, las lagunas, además de ser cuerpos de agua, son entidades dotadas de conciencia, voluntad y género; actúan como sujetos en la vida social, moral y cósmica de las comunidades. Los relatos revelan un modelo simbólico en el que se personifican, establecen vínculos afectivos con los humanos y mantienen entre sí relaciones de solidaridad y jerarquía de género.

3.3.1. Personificación de las lagunas como sujetos con voz y agencia

La personificación de las lagunas no es solo una metáfora, sino una categoría ontológica propia del pensamiento andino. En los relatos aparecen como hombres y mujeres que hablan, deciden, celebran y castigan. No actúan por mecanismos naturales, sino por intención moral. Su presencia se anuncia con fenómenos atmosféricos (neblina, truenos, arcoíris), pero su manifestación es corporal y social.

En R7, junto a la laguna Chocñacocha aparece una joven que apacienta animales y se enamora de un pastor. Al ser agredida, el pie del joven se hincha y muere, no por infección, sino por haber ofendido a la laguna que era la muchacha (EHC, comunicación personal, octubre de 2022). En R8, en la laguna Llaqsacocha una joven lavaba paños de colores, pero al acercarse alguien desaparece, revelando que era la laguna en forma de mujer (LR, comunicación personal, junio de 2024). Estas apariciones constituyen personificaciones temporales de las lagunas, que optan por mostrarse bajo figuras femeninas.

La agencia lagunar se proyecta también en el plano colectivo. En R9, obtenido en Cedropampa-Salcabamba, la laguna Misacocha, personificada como hombre, aparece en sueños a un viajero que durmió en sus proximidades y le comunica lo siguiente:

La gente de los pueblos de Salcahuasi, La Loma, Pongollo y San Antonio me debe mucho por las aguas que les doy y, por tanto, quiero devorarlos. Para no hacerlo, deben traerme una gran piedra negra que está en medio del río Mantaro (EQ, comunicación personal, octubre de 2022).

La narrativa señala que esta exigencia movilizó a los campesinos de los cuatro pueblos. El trayecto desde el río Mantaro hasta la laguna, de aproximadamente ocho horas de ascenso continuo, implicó un esfuerzo colectivo significativo. Una vez cumplida la orden, la laguna dejó de «engañar» (es decir, de devorar o petrificar a los humanos) y sus aguas se volvieron «mansas». De este modo, la laguna establece un pacto moral, en el que el suministro de agua queda condicionado al cumplimiento de un ritual de reconocimiento y reciprocidad.

De manera similar, los campesinos relatan que algunas lagunas aparecen en sueños solicitando «carneros» (hombres), lo que, al igual que el «querer devorarlos» presente en R9, evoca la memoria de sacrificios humanos. Estas narraciones encuentran correlatos tanto en hallazgos arqueológicos como en fuentes históricas. En este sentido, Berrocal (2019) halló vestigios de sacrificios humanos en lagunas ayacuchanas de Piñacocha (en Quispillaqta), Pumacocha (en Vischongo), Chapalla (en Alcamenca), Yanacocha-Chinhaysuyu (en Huamanguilla) y Yanacocha (en Socos).

Asimismo, las crónicas coloniales registran sacrificios de camélidos en Choclococha, Urcococha y Chinchaycocha (Arriaga, 1621; ¿Tomas?, 2008). Aún en 1810, en Angaraes, Pedro Alanya y sesenta indígenas sacrificaron doce cuyes en la laguna de Canlalay para mitigar una sequía (Lienhard, 1992).

Actualmente, estas mismas lógicas de reciprocidad persisten, aunque reconfiguradas, en los rituales dirigidos a las lagunas. En los pueblos altoandinos de Ayacucho se siguen realizando ofrendas, especialmente durante el *yarqa aspiy* (limpieza de acequia), en contextos de sequía y con fines de sanación humana y propiciación ganadera. De este modo, se reafirma un orden relacional en el que las aguas no son recursos pasivos, sino interlocutores activos que participan en la regulación de la vida social, ecológica y cósmica.

3.3.2. Enamoramiento y deseo entre lagunas y humanos

Los manuscritos de Huarochirí narran episodios en que las huacas sienten deseo por mujeres (¿Tomas?, 2008). De modo similar, la etnografía contemporánea muestra que los *wamanis* se enamoran y conviven con humanos (Ansión, 1987; Ramos, 1992; Taipe, 2024). En los relatos estudiados, lo significativo es la dimensión erótica y afectiva de las relaciones entre lagunas y personas: no solo protegen o castigan, también se enamoran, seducen, celan y se ofenden. Estas relaciones parten de reciprocidad, pero se quiebran ante la deslealtad o el irrespeto humano.

En varios relatos, las lagunas se manifiestan como mujeres jóvenes y laboriosas que lavan, hilan o apacientan ganado. En este sentido, en R7, Chocñacocha aparece personificada como mujer y establece una relación de pareja con un pastor (EHC, comunicación personal, octubre de 2022). De manera análoga, en R10, Atakalas se presenta como una muchacha de pollera verde:

Un joven que fue a buscar sus vacas era enamorado por una bella muchacha en la laguna de Atakalas. La madre del joven sospechó del engaño y, por ello, acompañada de tres jóvenes, lograron capturar a la mujer, quien en el acto se convirtió en agua, mientras que su vestido verde devino en *unqina* (yerba acuática) y sus huesos en *kankas* (piedras calcáreas), revelando así su condición de laguna (EP, comunicación personal, septiembre de 2022).

De forma semejante, en R11 se narra que un cazador encuentra en la misma laguna a tres mujeres bañándose; «al lanzarse tras una de ellas, todas desaparecen, pues la laguna lo castigaba por haber matado demasiados animales» (MPS, comunicación personal, septiembre de 2022).

Más allá de los relatos etnográficos, la personificación femenina de las lagunas se expresa también en la toponimia. En diversos lugares, como Surcubamba, Vinchos, Yauyos o Chumbivilcas, algunas lagunas llevan explícitamente el nombre de Warmicocha (laguna femenina), lo que pone de manifiesto que la feminización de estos cuerpos de agua constituye un rasgo recurrente de la cosmovisión andina.

No obstante, también existen lagunas concebidas como masculinas. R12 narra que:

Una joven pastora conducía sus ovejas hacia los alrededores de la laguna Paqcha, ubicada en las alturas de Salcabamba, cuando el paisaje se cubrió repentinamente de una densa neblina y apareció ante ella un joven que la sedujo. El muchacho la convenció de bañarse juntos en la laguna; sin embargo, al ingresar al agua, él desapareció y, seguidamente, las aguas engulleron a la pastora, haciéndola desaparecer (GMM, comunicación personal, octubre de 2022).

Asimismo, otras lagunas adoptan el nombre de Urcococha (laguna macho, dado que *urco/urqu* refiere al sexo masculino), como ocurre en Yungay, Santa Inés, Matucana y otros lugares. En este marco, el baño compartido simboliza una unión sagrada que no es únicamente erótica, sino también ritual. La laguna ofrece afecto, pero exige respeto; no castiga el deseo en sí, sino la transgresión de sus normas. Rechazarla, cazar animales silvestres en exceso o ingresar sin reverencia rompe el equilibrio místico, y la desaparición no constituye un castigo arbitrario, sino la consecuencia de negar su sacralidad. De este modo, estas narraciones enseñan que con lo sagrado no se juega: se lo respeta o se asumen sus consecuencias.

3.3.3. Interacción entre lagunas

Las lagunas no existen de manera aislada, sino que conforman una sociedad acuática organizada en torno al parentesco, el género y la jerarquía. Son llamadas «hermana», *mama* (señora) o *tayta* (señor), y participan en celebraciones, cumpleaños y ofrendas.

Desde esta perspectiva, los relatos R13, R14 y R15 de Tayacaja desarrollan el motivo del premio al pobre y el castigo al avaro. A modo de ejemplo, R15 narra que:

Un campesino pasó la noche cerca de Yanacocha y Misacocha mientras buscaba sus vacas y se refugió en una choza. A medianoche, las lagunas conversaron entre sí: «Hermana, tenemos visita. ¿Qué le regalamos?». Una propuso darle oro y la otra plata. Con esa riqueza, el campesino regresó a su pueblo. Más tarde, el hermano rico logró que el pobre le contara cómo había obtenido dichas riquezas. Al conocer la historia, se disfrazó de pobre e hizo lo mismo, durmió junto a las lagunas. Sin embargo, esa noche, una laguna dijo que le daría cuernos y, la otra, rabos. Al amanecer, el hombre rico se había convertido en venado (MR, comunicación personal, octubre de 2022).

Este desenlace no constituye un gesto arbitrario, sino una decisión colectiva y un acto de justicia moral ejercido por las lagunas, que premian la humildad del pobre y sancionan la avaricia del rico, transformándolo en animal. Relatos de estructura comparable han sido registrados por Ansión (1982) y Taipe (2018); no obstante, en esos casos el protagonista es el *wamani*.

En esta misma línea, el relato R16, también de Tayacaja, presenta a Yanacocha (laguna femenina) visitando a Misacocha (laguna masculina) con motivo de su cumpleaños. Ambas entidades bailan y cantan hasta el amanecer, tras lo cual Yanacocha regresa por el arcoíris. La escena remite a una celebración ritual entre entidades de género opuesto, regida por normas de hospitalidad, reciprocidad y cortejo.

La asignación de género, a su vez, orienta sus modos de acción. Las lagunas femeninas, como Yanacocha, Llaqsacocha y Chocñacocha, suelen dar, cuidar o seducir; las masculinas, como Misacocha, Paqcha y Waqracocha, celebran, dominan o devoran. Sin embargo, todas ejercen justicia, no por capricho, sino como medio para restablecer el equilibrio moral y relacional.

En conjunto, estas narraciones configuran a las lagunas como sujetos sociales que aman, pactan, castigan y celebran, actuando como agentes morales dentro del tejido comunitario. No se trata de paisajes inertes ni de meros recursos naturales, sino de entidades ontológicas que enseñan, regulan y equilibran el orden cósmico. De este modo, su género y sus vínculos con los humanos y entre sí conforman un mundo relacional en el que lo acuático dialoga con la vida social y la corrige. Así, las lagunas encarnan una justicia viva que premia la humildad y sanciona la arrogancia, recordando que, en el mundo andino, la naturaleza es protagonista, con memoria, agencia y ética propias.

3.4. Interconectividad e identidad territorial

Nuestros registros de tradición oral muestran que las lagunas no son concebidas como cuerpos aislados, sino como entidades interconectadas. En Pilpichaca y Santa Inés (Huancavelica) se afirma que existe una comunicación ctónica entre Urcococha y Choclococha, explicada por su cercanía y la complementariedad de género.

En Vinchos (Huamanga), los pastores de Piscococha y Ccasacorral señalan que Chocñacocha está vinculada con Choclococha: de la primera habrían emergido los

camélidos, aunque procedentes de la segunda; por ello, a las alpacas se les llama «choclo», en memoria de ese origen mítico.

En el valle del Mantaro, se dice que Ñahuinpuquio (Chupaca) y Paca (Jauja) se comunican subterráneamente. Algunos testimonios amplían esta red hasta Choclococha, configurando un entramado hídrico que atraviesa amplios territorios.

En el norte de Tayacaja, los pobladores relatan que Waricocha (femenina, en la parte baja) y Waqracocha (masculino, en la parte alta) mantienen un vínculo entre sus aguas, habitadas por los *waris*, entidades que transitan de una a otra laguna. Asimismo, en las alturas de Salcabamba se cuenta que Misacocha (masculino) y Yanacocha (femenino) se visitan ocasionalmente por el arcoíris, signo que reafirma la dimensión simbólica de sus conexiones.

Las lagunas son también espacios en torno a los cuales se generan identidades colectivas y territoriales. Choclococha, desde tiempos prehispánicos, aparece como el lugar mítico de origen de los chancas (Guaman Poma, 1980). Mitos contemporáneos registrados por Navarro (1983) la reconocen como la *paqarina* de tres héroes culturales (cánido, halcón y puma) que civilizaron a los antiguos habitantes del centro-sur andino peruano; de manera similar, la acción de los héroes culturales Mayo, surgidos de la laguna Yawriwiri, dio origen a Andamarca, en Lucanas (Vivanco, 2014). Así, Choclococha sostiene las identidades actuales de los pueblos a lo largo de la cuenca del río Pampas, que nace en esta laguna, mientras que Yawriwiri genera la identidad de los andamarquinos.

Waricocha y Waqracocha, en Rocchac (Tayacaja), además de compartir numerosas tradiciones orales, generan identidades colectivas al dar origen al río Wari, cuyas aguas fertilizan las tierras y sostienen la actividad agropecuaria a lo largo de su cuenca.

Chocñacocha, en Vinchos (Huamanga), es considerada una *paqarina* de la heroína cultural «Andrea Chocñacocha», quien trajo camélidos, vacunos, ovinos y cánidos. Esto genera una identidad cultural entre los pueblos de los alrededores y buena parte de la cuenca del río Qarimayu. Por ello, los pastores altoandinos realizan ritos propiciatorios en busca de protección y prosperidad para su ganado.

Misacocha y Yanacocha, en Salcabamba (Tayacaja), constituyen generadores de identidad para los pueblos de sus partes bajas, dedicados a la crianza extensiva de vacunos. El ganado pasta libremente en los bosques y se aproxima a las lagunas para beber; los pueblos las consideran sagradas y conservan una amplia tradición oral que vincula lagunas, fauna y humanos.

En conjunto, estas narrativas expresan una cosmovisión relacional que concibe a las lagunas como nodos de un sistema vivo, dinámico y simbólicamente articulado. En este marco, los elementos del paisaje, como el agua, no existen de manera aislada, sino como parte de una red cósmica, social y natural.

Esta interconexión se manifiesta en la explicación cosmológica de los fenómenos naturales. La «comunicación ctónica» alude a la dinámica hídrica andina: el agua fluye, desaparece y reaparece en distintos puntos del territorio. Este proceso no es solo físico, sino una relación activa entre entidades dotadas de voluntad y personalidad, que dialogan e influyen mutuamente en un cosmos animado.

La organización del cosmos se basa en principios de dualidad y complementariedad. Las lagunas tienen género, masculino o femenino, reflejando el *yanantin*, la pareja complementaria necesaria para el equilibrio universal. Esta unión de opuestos se materializa en elementos del paisaje, como el río Wari, nacido de las aguas de dos lagunas, una masculina y otra femenina, cuya confluencia genera fertilidad y sostiene el orden cósmico.

La interconexión también se refleja en la construcción de identidades, memorias y territorialidades colectivas. La relación entre Chocñacocha y Choclococha, por ejemplo,

no solo explica el origen mítico de los camélidos, sino que funda una memoria compartida inscrita en el paisaje: el nombre *choclo* para las alpacas perpetúa ese origen común. Más allá de lo local, la red hídrica mítica —como la conexión entre las lagunas del valle del Mantaro y Choclococha— configura una geografía sagrada que enlaza territorios, comunidades y relaciones, trascendiendo fronteras físicas y temporales.

Esta visión sostiene también una ecología relacional y animista: las lagunas no son «recursos» inertes, sino agentes vivos que interactúan entre sí y con los seres humanos. La interconexión, por tanto, no es solo una característica del paisaje, sino una condición constitutiva de la existencia en un universo donde todo está vivo y comunicado.

El análisis de los datos muestra que las lagunas generan identidades colectivas y territoriales al ser concebidas como «madres del territorio»: fuentes originarias de vida, agua, fauna, héroes culturales y orden social. Son entidades fundantes, sagradas y dotadas de poder generador (*paqarinas*), que otorgan sentido de pertenencia, memoria compartida y cohesión social a las comunidades que dependen de ellas.

Esta función identitaria se refleja en la condición de *paqarina* como eje fundacional de la identidad colectiva. Una laguna como Choclococha no solo marca un punto geográfico, sino que constituye el origen mítico-histórico de los pueblos de la cuenca del río Pampas. Pertenecer a la cuenca de Choclococha o Chocñacocha implica formar parte de una historia sagrada que trasciende lo espacial y configura una comunidad de destino y memoria.

Además, las lagunas generan ríos que articulan vida, territorio y reciprocidad. Como fuentes de cauces fluviales, establecen vínculos entre comunidades que no comparten solo agua, sino también obligaciones rituales y materiales. Este flujo hídrico exige respeto, cuidado y ofrendas, alrededor de los cuales se construye una identidad territorial colectiva: quienes comparten la cuenca comparten también ritos, responsabilidades y un destino común.

Esta identidad se refuerza mediante una economía ritualizada. Actividades como el pastoreo, la agricultura o la comunalidad se entrelazan con prácticas ceremoniales que las sacralizan. El ritual, en este contexto, no es un añadido simbólico, sino un acto que territorializa la identidad, permitiendo que los habitantes se reconozcan en una relación de pertenencia mutua con su entorno sagrado.

En conjunto, las narrativas analizadas muestran que la interconexión entre lagunas no solo explica la dinámica del agua o la organización del cosmos, sino que constituye el fundamento de identidades territoriales colectivas. Concebidas como *paqarinas* y «madres del territorio», las lagunas son fuentes originarias de vida, memoria y orden social, desde las cuales se articulan ríos, cuencas y comunidades. Pertenecer a una laguna o a su cuenca implica inscribirse en una historia sagrada compartida, sostenida por relaciones de reciprocidad, obligaciones rituales y vínculos morales entre humanos y entidades acuáticas. De este modo, la identidad territorial andina no se define por límites fijos, sino por redes hídricas vivas, narradas y ritualizadas, que enlazan paisajes, generaciones y comunidades en un mismo entramado cosmológico y social.

4. CONCLUSIONES

El análisis e interpretación de los relatos permiten establecer las siguientes conclusiones:

1. Las lagunas altoandinas, como Chocñacocha y Choclococha, no son accidentes geográficos, sino entidades vivas y éticas que funcionan como *paqarinas*,

umbrales sagrados de origen y retorno de humanos, héroes culturales y ganado. Los relatos (R1, R2) revelan una ontología en la que el agua es un agente moral: otorga bienestar bajo reciprocidad y castiga la transgresión retirando lo concedido (ganado, fertilidad, humanidad). Esta lógica mítica, de raíz prehispánica, explica orígenes simbólicos y fundamenta rituales vigentes (*pagapus* y ritos agropecuarios) que sostienen la alianza humano-agua. Así, las lagunas son operadoras simbólicas del orden social y ecológico, donde mito, memoria y ritual se entrelazan para sostener una cosmología relacional que desafía la dicotomía moderna entre naturaleza y cultura.

2. Las lagunas no son espacios inertes, sino territorios sagrados habitados por entidades míticas —*wamanis*, *waris*, *amarus* y sirenas— que les confieren agencia, poder moral y dimensión cósmica. Funcionan como portales vivos entre mundos (*hanan*, *hawa* y *uku pacha*), en los que lo humano y lo sobrenatural se vinculan mediante relaciones de reciprocidad, protección, seducción y castigo. Los relatos (R3-R6) muestran que estas entidades, personificadas como humanos, animales o híbridos, otorgan riqueza y bienestar, pero también sancionan la transgresión. La persistencia de figuras como el *amaru* o la sirena andinizada evidencia una cosmología dinámica que resignifica influencias externas sin perder su lógica relacional. Así, las lagunas emergen como núcleos ontológicos donde lo mítico sigue vivo, organizando la percepción del territorio, la moral comunitaria y la interacción con el mundo natural.
3. Las lagunas son sujetos ontológicos plenos: personificados, generizados y dotados de agencia moral, que actúan como reguladores del orden social, ecológico y cósmico. Los relatos (R7-R16) muestran que se manifiestan como hombres o mujeres, establecen vínculos afectivos, exigen reciprocidad, castigan transgresiones y celebran pactos. El género no es decorativo, sino estructurante: orienta acciones (seducción, cuidado y justicia) y refuerza la complementariedad andina (*yanantin*). La interacción entre lagunas que dialogan, se visitan y celebran configura una sociedad acuática paralela, donde la ética es cósmica y relacional. Estas narrativas no solo personifican el paisaje, sino que constituyen un sistema moral vivo, en el que la naturaleza juzga y corrige, desafiando la visión occidental de una naturaleza pasiva.
4. Las lagunas no existen como entidades aisladas, sino como nodos de una red cósmica, social y territorial, articulada por interconexiones físicas (subterráneas e hídricas) y simbólicas (de género, rituales y míticas). Los relatos sobre Choclococha, Chocñacocha, Nahuinpuquio, Paca, Yanacocha, Misacocha, Waricocha y Waqracocha muestran que estas entidades se comunican mediante arcoíris, ríos o túneles ctónicos, generando vida, fertilidad y equilibrio. Tales conexiones estructuran identidades colectivas, en la medida en que las comunidades comparten cuencas, memorias sagradas, héroes culturales y obligaciones rituales. Así, las lagunas funcionan como entidades fundantes que producen pertenencia, regulan el uso del agua y legitiman formas de organización basadas en la reciprocidad. Lejos de conformar paisajes fragmentados, configuran un territorio simbólico integrado, donde lo mítico, lo ecológico y lo político se entrelazan, y en el que el agua no fluye, sino que se relaciona.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Ioseph (1590): *Historia natvral y moral de las Indias*, Sevilla, Casa de Iuan de León.
- ANÓNIMO (1879): «DE LAS COSTUMBRES ANTIGUAS DE LOS NATURALES DEL PIRÚ», en *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Márcos Jiménez de la Espada (ed.), Madrid, M. Tello, pp. 137-227.
- ANSIÓN, Juan (1982): «Verdad y engaños en mitos ayacuchanos», *Allpanchis*, 29, pp. 237-252. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v14i20.1068>
- ANSIÓN, Juan (1987): *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*, Lima, Gredes.
- ARGUEDAS, José María e IZQUIERDO, Francisco (2011): *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*, Lima, Punto de Lectura.
- ARRIAGA, Pablo Ioseph (1621): *Extirpación de la idolatría del Pirv*, Lima, Geronimo de Contreras.
- ARROYO, Sabino (2024): *Tayta Wamani. Sistema ritual andino*, Lima, FE-UNMSM.
- ÁVILA, Francisco de (2013): *Dioses y hombres de Huarochirí*, Lima, IEP.
- BERROCAL, Marcelina (2019): «Lagunas: Espacios sagrados y sistemas hidráulicos prehispanicos», en *Ayacucho en la perspectiva de las ciencias de la cultura*, Nestor Taipe (ed.), Lima, Pres, pp. 145-167.
- BERTONIO, Ludovico (1612): *Vocabvlario de la lengva aymara*, Chucuito, Francisco del Canto.
- CALANCHA, Antonio y TORRES, Bernardo (1972): *Crónicas agustinianas del Perú*, II, Madrid, Instituto Enrique Flores, Departamento de Misionología Española.
- DUVIOLS, Pierre (1967): «Un inédito de Cristóbal de Albornoz. La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas», *Journal de la Société des Américanistes*, 56/1, pp. 7-39. <https://doi.org/10.3406/jsa.1967.2269>
- DUVIOLS, Pierre (2016): «Un simbolismo de la ocupación, el ordenamiento y la explotación del espacio. El monolito “huanca” y su función en los Andes prehispanicos», en *Escritos de historia andina*, I, Javier Flores y César Itier (eds.), Lima, BNP, IFEA, pp. 175-210.
- FLORES, Jorge (1976): «Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi. Aspectos mágico-religiosos entre pastores», *Journal of Latin American Lore*, 2/1, pp. 115-134. <http://www.jstor.org/stable/24605488>
- GUAMAN POMA, Phelipe (1980): *Nueva coronica i buen gobierno*, I, México, Siglo XXI.
- LIENHARD, Martín (1992): *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo xx)*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho.
- MALDONADO, Mario (2020): «Representaciones y funciones culturales del wamani Antapillo entre los quechuas del sur de Ayacucho, Fajardo, Hualla», *Pacarina Del Sur*, 44, pp. 311–359. <https://lapacarinadelsur.com/2025/02/01/numero-44/>
- MILLONES, Luis y MILLONES, Mateo (2013): «La humanidad bajo las aguas», *Perspectivas Latinoamericanas*, 10, pp. 35-48.
- MILLONES, Luis y TOMOEDA, Hiroyasu (2004): «Las sirenas de Sarhua», *Letras*, 75, pp. 107-108. <https://doi.org/10.30920/letras.75.107-108.1>
- MOLINA, Cristóbal (1943). «Fábulas y ritos de los incas», en *Los pequeños grandes libros de historia americana*, IV, Lima, Librería e Imprenta Miranda, pp. 1-84.

- NAVARRO, Víctor (1983): *Las tribus de Ancku Walokc*, Lima, Atusparia.
- RAMOS, Alonso (1621): *Historia del celebre santuario de nvestra senora de Copacabama, y sus Milagros, é invencion de la Cruz de Carabúco*, Lima, Gerónimo de Contreras.
- RAMOS, Crescencio (1992): *Relatos quechuas. Kichwapi unay willakuykuna. Con un estudio sobre la narrativa oral quechua*, Lima, Horizonte.
- ROZAS, Jesús (2022): «El mito y el ritual andino», *Senri Ethnological Studies*, 11, pp. 19-63.
- SANTACRUZ PACHACUTI, Joan (1879): «Relación de antigüedades deste reyno del Pirú», en *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Márcos Jiménez de la Espada (ed.), Lima, Ministerio de Fomento, pp. 229-328.
- TAIPE, Nestor (2018): «La solidaridad de los wamanis y las lagunas con los pobres. El origen del venado en los mitos quechuas», *Revista de Antropología Experimental*, 18, pp. 279-288. <https://doi.org/10.17561/rae.v0i18.3550>
- TAIPE, Nestor (2024): «Representaciones y atribuciones culturales del wamani en el centro sur andino peruano», *Alteritas*, 13, pp. 1-23. <https://doi.org/10.51440/unsch.revistaalteritas.2023.13.509>
- TAYLOR, Gerald (2011): *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, Lima, IFEA.
- TELLO, Julio César (1923): «Wira-Kocha», *Inka*, 1/1, pp. 93-320.
- ¿TOMAS? (2008): *RITOS Y TRADICIONES DE HUAROCHIRÍ*, Gerald Taylor (ed.), Lima, IFEA, IEP, UNMSM.
- VILLANES, Carlos (2017): *Los dioses tutelares de los wankas*, Huancayo, Municipio Provincial de Huancayo.
- VIVANCO, Cirilo (2014): «Fundación de Andamarca-Lucanas, Ayacucho. Los hermanos Mayo. Mito, historia, cultura y paisaje», *Alteritas*, 3/2, pp. 93-148.

Fecha de recepción: 2 de octubre de 2025

Fecha de aceptación: 28 de enero de 2026

